آفت زدائی شد
تاریخ ۷۲/۹/۲۲

میکرو فیلم تهیه نشده

محمد علی رمضانی

آستان قدس

منیة اللبیب

کتابخانه آستانقدس ۲۰ /۵/ ۱۳۸۲

اسم کتاب منیة اللبیب فی شرح التهذیب (عربی)

مصنف متن از: علامه حلی، شرح از: عبدالمطلب علی الحسینی

مؤلف

خطی نستعلیق شکسته ۳۰ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۰۲۳ عدد اوراق ۱۹۶

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۳۰۸۷ شماره قبض

واقف اهدائی کاظم مدیر شانه‌چی تاریخ وقف اهدا ۱۳۴۸/۲/۲۶

طول ۲۵/۵ عرض ۱۹/۵ شماره صفحات

۱۳۷۱/۵/۱۷

فهرست ما في هذا الكتاب

رتب المصنف رحمه الله هذا الكتاب على مقاصد

المقصد الاول في المقدمات
المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول
الاول في الوضع
الثاني في الموضوع
الثالث في تقسيم الالفاظ
الرابع في الاسماء المشتقة
الخامس في الترادف
السادس في الاشتراك
السابع في الحقيقة والمجاز
الثامن في تعارض الاحوال
التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها
العاشر في الخطاب
المقصد الثالث في الامر والنهي
المقصد الرابع في العام والخاص
المقصد الخامس في المجمل والمبين
المقصد الثالث في الافعال
المقصد السابع في النسخ
المقصد الثامن في الاجماع
المقصد التاسع في الاخبار
المقصد العاشر في القياس
المقصد الحادي عشر في التعديل والترجيح
المقصد الثاني عشر في الاجتهاد

هذا الكتاب شرح موسوم بمنية اللبيب مشهور بالعميدي
لرسالة تهذيب الوصول الى علم الاصول
التي صنفها الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف
بن المطهر الحلي نور الله ضريحه
بنوره الجلي

من عواري الزمان وادوار الدوران وذلك
هذا الكتاب الذي لا مثل له في الاقطار
في نوبة ملك عبد الرضا [illegible]
صاحبه وكاتبه الى [illegible]
الرضا محمد مؤمن المؤذن ابن محمد
الخطيب [illegible]
فقد تملكت بعد التحري [illegible] محمد مؤمن المذكور الى ولده الاكبر
ونور البصر محمد [illegible] فارغا [illegible]
الشرعية في ١٠ شعبان المعظم لسنة ١٠٦٣
بعد الالف من الهجرة [illegible]
المذكور [illegible]

ثم انتقل بعد فوت الولد المذكور المغفور
الى اخيه الكبير محمد [illegible] فارغا
[illegible] في ١ [illegible] سنة ١٠٦٧
[illegible] بعد الالف
من الهجرة المقدسة
ورثه [illegible] محمد مؤمن
المذكور

١٠٢١

شرح تهذيب الاصول علامة
شارح ضياء الدين عبد الله بن
السيد مجد الدين ابي الفوارس
الاعرج الحسيني اخ السيد العميدي
شارح التهذيب ايضا. الذريعة
ص ١٦٨ ج ١٣
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم من استعان بغير الله ضلّ

اللهم انى احمدك حمداً لا يقدر حصره ولا يحصر قدره ولا ينسى ذكره ولا يطوى نشره ولا ينتهى عدده ولا ينقضى أمده
واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر سالبة لثقيل الوزر جالبة لعزير الثواب خالية من الشك
والارتياب واصلى على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى
يوم الدين **وبعد** فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه وامعان النظر والفكر فيه
والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة فى ايضاحه وبيانه من الامور الاربعة والعروض الواجبة اذ
يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل
العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء فى الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولى التنقيب والتدقيق اعلم المتأخرين
لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والدين سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن المطهر
قدس الله نفسه ونور رمسه وانار برهانه واعلا شانه ورفع فى الجنان مقامه ومكانه قد صنف فى هذا العلم
كتباً كثيرة مختصرات ومطولات وكان اتقنها حججاً واكثرها علماً واحسنها ترتيباً ونظماً كتابه المسمى بتهذيب الوصول
فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه ونزارة حجمه يحتاج الناظر
فيه الى الشرح والمعنة اجبت ان اصنع عليه شرحاً موضحاً لمسائله مقرراً لدلائله ممهداً للقواعد مشيداً للمقاصد
من غير تطويل يفضى الى الملل وتعليل يوجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب
فى شرح التهذيب راجياً من الله تعالى حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل
قال قدس الله روحه بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول فى المقدمات وفيه فصول
الاول فى مباحث كلية تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هى صالحة للتركيب **اقول**

المنية كام المنى ح م

المقاصد

المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد بها
هنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض فى مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على
المميز الذاتى والمراد به هنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور
يجب ان يكون متصوراً له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلاً محال وان يكون متصوراً الغاية والا
لكان طلبه عبثاً ولهذا بدأ المص بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعنى الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثانى
لتقدم ذى الغاية عليها فى الوجود الخارجى ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشى معين انما يتحقق بعد العلم
بذلك الشى بالضرورة ولما كان علم الاصول مركبا من الاصول والفقه وهما جزآه الماديان ومن اضافة الاول
الى الثانى وهو جزؤه الصورى مهّد قاعدة كلية لكل مركب وهى ان تصوره اى حصول صورته فى العقل يستلزم
لتصور اجزائه لا مطلقا اى لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسى وجب
ان يتصور اجزاءه من حيث الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما كتبين من المادة والصورة او الجواهر الافراد
او كونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتأليف وهذا المدعى اعنى استلزام تصور المركب
لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب فى العقل منفكا عن اجزائه ح لاستحالة تحقق الكل بدون الجزء بالضرورة
قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه
المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شى من اجزائه فضلاً عن تصورها اجمع
من الوجه المذكور **واجيب** بان هناقسما آخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم
تصور اجزائه من هذه الحيثية **قال** فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة **اقول**
لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل
واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وفى عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات
عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوى عبارة عن الفهم قال الله تعالى منهم لا يفقهون اى لا يفهمون وقال
ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب

مهتدل

جزئه

المطالب ويضعف الاول لصدق الفهم على العاقل الفطن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة
عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك
فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية
يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها
بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما كالقياس و
الاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية
الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتى به وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه
فلهذا لا يسمى علمه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول
الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت
من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يجب الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بالذكر
من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام
شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود
تعالى وعلم الملائكة عليهم السلام وعلم النبي عم الملتقى من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذن هذا الحد غير مطرد
ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم
واجب الوجود وعلم الملئكة والنبي عليهم السلام وعلم المقلد ايضا يستدل على عين كل حكم يعلمه تقليدا بانه افتاه
المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة دليله في الكل واحدا **قال**
وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب سؤال مقدر يرد على حد الفقه المذكور و
تقرير السؤال ان يقال الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد
الظن فكيف يجعلون جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون
بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية

حصل

حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهذه مقدمة وجدانية
فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به
وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما
ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين
لا في النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم
قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به
معلوما **قال** وليس المراد بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه **اقول** هذا جواب سؤال آخر يرد على
حد الفقه المذكور ايضا تقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض
الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه
فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود
بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير
ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل
بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها وهو الواقع فان الانعكاس ثابت **قال**
واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه **اقول** لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه
المادين اعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم
ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو المسمى جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس مسماه جثة كعلم
وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صيغة كما ذكرنا في المثال فيهما والى اسم هو صيغة كقائم وراكب في الاول
وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس الله روحه اشار الى تعريف الاضافة المذكورة
بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما ليندرج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول

لاندراج

من اسماء المعاني لئن وزد من ازاد له تخصصت باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهي الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه وعرفها بغايتها وهو اختصاصها فادتها المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي
عينت له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين في المحصول فانا اذا قلت الكتوب لزيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد
الا في كونه مكتوبا له فقط محسوسا ولا منظورا او لا غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول
الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له **قال** فاصول الفقه **اقول**
لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله
فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من تعريف الاجزاء وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد
من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه
يشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصورة
المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول
الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة
عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكام
واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه
الاجتهاد **قال** ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى
واستعمل في العرف في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم
بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب
منها لانه متالف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني
باعتبار كون هذين اللفظين علما ~~علمه~~ على هذا العلم وبهذا لا التفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت
له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا

فنقول

٤

فنقول رسم العلم بهذا الاعتبار كون مجموع لفظ اصول الفقه علما عليه على ما ذكره المص هو العلم بالقواعد التي
تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقوله العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد
بالقواعد الامور الكلية التي يبنى عليها غيرها وقوله التي تستنبط عنها الاحكام خرج العلم بالقواعد التي تستنبط
منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج القواعد التي تستنبط منها الاحكام العقلية
وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المص
هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجية فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار
العلمية فانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا
عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات الى مدلول
اللفظين المضاف احدهما الى الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف لا رسمه من حيث مسمى اصول
الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية **قال** ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام
الواجبة كذلك عليه **اقول** معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه
بحصولها لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فانه قد ثبت
في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم
الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما
محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية
فيكون هذا اولى بوجوبه على الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة **قال**
ومرتبته بعد الكلام واللغة والنحو **اقول** اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن
ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة
الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبين

في علم الكلام وهو المتكفل ببيان هذه الاصول فلاجرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تأخره عن
اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف
معرفتها على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية
كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيدٌ وما احسن زيدٍ فان الاول للتعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني نفي ومعناه
ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهامية ومعناه اي خلق من اخلاق زيد احسن واي عضو من اعضائه
احسن ودلالة هذه الحركات على المعاني انما يستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متأخرا عن اللغة والنحو ايضا
واعلم انا لا نريد بتأخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متأخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم
بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط
عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم عن اللون
والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متأخرا عنها قال
وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوه
ومرتبته شرع في ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل
غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا
الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون هذا الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات
بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم
هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة
السرمدية بامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود
لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية
لعلم آخر كما لا امتناع في كونه آلة له قال ومبادئه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية
من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومبادئ لتلك المسائل وهي قسمان تصورات

التصديقات

وتصديقات فالمبادئ التصورية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه
او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادئ التصديقية فهي مقدمات يتوقف
ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية يتكفل بيانها علم آخر يكون مسائل منه فالمبادئ
التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية
فيجب ان تكون متصورة له قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادئ هذا العلم والا لزم الدور
لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت الادلة عليه وفيه نظر لان المستفاد من
ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمنع ان يكون
من المبادئ لما ذكروا من لزوم الدور اما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها
بل هو معلوم بالضرورة من الدين وح لا يلزم من كونه من مبادئ هذا العلم دور ففي انحصار المبادئ التصورية
لهذا العلم في الاحكام بحث يعرف مما تقدم من تقسيم المبادئ التصورية واما التصديقية ~~لهذا العلم~~
فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا متوقف على
معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب مح وعلى معرفة صفاته تعالى ككونه قادرا عالما مريدا
وعلى معرفة رسوله عم وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم
الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة مأخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ
انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك
والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف
المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما بين في علم اللغة والنحو قال وموضوعه طرق الفقه على
الاجمال والمطالب المثبتة فيه اقول موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
وهي اللاحقة لذاته او لجزئه او بعرض يساوي ذاته كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم

باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية وادواتها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال
كالعموم والخصوص والامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لاجرم كان موضوع
هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال كما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها
على الصور المخصوصة بل يبحث منها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل
العلم فهي المطالب التي يثبت في ذلك العلم نسبة محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المسائل
المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس وما يشابه ذلك **قال** والدليل
ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ظنيه **اقول** لما ذكر ان اصول الفقه عبارة
عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال
وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشادا واما بحسب العرف فقد عرفه
المصنف بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا
العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم بشيء آخر هو المحدود
وليس بدليل بل وعلى سائر الماهيات الملزومة لاشياء أخر لزوما بيّنا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها
وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه
لا يفيد معرفة العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم
والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما يتعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقائق
البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وآخرون جعلوا المعرفة ما تعلق بالجزئيات والعلم ما
تعلق بالكليات وينقسم الدليل الى لمّي واني فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد
متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو
علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم

متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بحماه على تعفن الاخلاط الذي هو علتها والثاني
كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فقد استدللنا بحماه المذكورة
وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرة وهما معا معلولان علة واحدة وهي تعفن اخلاطه وحصولها
خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته
بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم
الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل له ولقسميه اشتراكا
لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرنا من الامثلة وقد يكون نقليا
وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب
امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال رسول الله انه واجب وكلما قال رسول الله انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية
والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقلي انما يكون حجة اذا
كان المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول عم في
جميع اخباراته امكن ان يتالف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد
من انتهاء تلك المقدمات الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتالف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء جميع القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا
يتالف من النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول
كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني صلوة الوتر تؤدى على الراحلة
ولا شيء من الصلوات المفروضة يؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء
عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه
ولم يتوصل به فان عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترزنا بالصحيح عن النظر الفاسد
وبتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس خبريا واما الامارة

فقد عرفنا انهم بانها الذي يفيد معرفة ظن شئ آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة

العلم بشئ آخر والهاء في قوله ظنه عائدة الى الشئ الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى الظن

قال والعلم لا يحد والا جاء الدور اقول اختلف الناس فيه فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف

لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل في نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من

الوجدانيات واستدل فخر الدين على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف اما نفسه واما غيره والقسمان

باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشئ يجب

ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشئ يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه واجلى من نفسه

واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم

كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال ويلزم كون كل واحد منهما اعرف من الآخر واجلى منه وذلك يلزم

لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فان لمانع ان يمنع بطلان القسم الثاني من قسمي التالي

قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما فهو ظاهر الفساد

وان اردت ان ذلك الغير ~~يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم~~ لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم

المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم ح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما

يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون

الشئ مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتها هذا

اذا كان المراد بالعلم المدعى استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها

ولو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين

في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشئ على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به

مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم

بالماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي مواد الحدود

والرسوم

في ذلك اه

الرازي م

7

والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور قال والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر

اقول هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني

المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل

منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى آخر هو

الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او

ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية يشمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص

التي يتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي يتالف منها الحجج والتوصل الى آخر

خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال ولما لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا

والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المط يتحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول

المط يتحصل اخرى افتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا قال

والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم

والمركب كذلك مع اعتقاد اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر وعلى هذا يكون جنسا

للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فاذن الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد

جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقاد وقولنا يجوز معه النقيض

يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في

اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث

يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن

اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل

عن الشئ غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال

والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق ومركب وهو عدم العلم

العلل ظ ام

فافتهم ط

والجهل المركب واعتقاد المقلد والمشكوك يذكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن م

مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني ولا يكون عن التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى **قال**
واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان زيادة يكون للمعتقد وذلك بان يكون
احد طرفي الممكن اولى بالوقوع عن الآخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم
الرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان قد يكون
تارة علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنيا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن جنس لهما وقد يكون الرجحان
للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله كل منهما جايز ولكن اعتقاد
نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض
والاول وهو اعتقاد الرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بينه واعلم ان كون
اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد
الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما
او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم **قال** ويستجمع العلم الجزم و
المطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول**
الاعتقاد اما ان يكون جازما اولا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا اولا والثاني الجهل والاول
اما ان يكون ثابتا اي لموجب اما حس او عقل او مركب منهما اولا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول
العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا
والمطابقة والثبات **قيل** عليه ان ذلك منتقض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا
وكون البحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم تصر عند غيبتنا اشخاصا مدققين في علم المنطق والهندسة
فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على مقدور فجاز ان يجعل
الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة **والجواب** المنع
من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممكنة ممتنعة بالنظر اليها وجائز

ووقوعها الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار آخر مغاير للاول **قال**
الفصل الثاني في الحكم الشرعي **اقول** اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود
والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء
او التخيير والاقتضاء هو الطلب وقد يكون للوجود مع المنع عن نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع
من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك فاما ان يكون مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم
او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما في قول
الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها مع انه صادق عليها
مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فان كون
الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو لوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو
المذكور في الكتاب وبعض الناس منع دفع هذا الآخر بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام
للاحكام وآخرون بانها عايدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء والتخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا
للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها
ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المصنف بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار
الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك لانه قسم الاقتضاء العدمي الى الحرام والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة
كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم
يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه موضوعا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئياته المنقسم اليها بل المنقسم اليها
عوارضها اعني التحريم والكراهة **قال** والواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب

فالمخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر مكان التارك فاعلا ويزاد في الحد لا الى البدل ويرادفه
الفرض والمحتوم واللازم **اقول** لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام
من حيث تعلقاتها وبدأ بالواجب لتعلق المطلب المذكور بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت
والاستقرار كقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق
ايضا على السقوط قال الله تعم فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الواجب اما الثابت واما الساقط واما
في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء
الوجود المانع من العدم فالواجب هو الذي يتعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات
باقي اقسام الحكم فان التقسيم السابق مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام كاف في تعريفها لكن المص
لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عن اوائلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن
القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان
الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس
بواجب قد يخاف العقاب على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا ليخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا
عند من يقول به وقولنا على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه
على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون
باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان
الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض
الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو
والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير تسقط بفعل البعض وبفعله في آخر الوقت وبفعل بدله فلا
حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في الساهي والنائم والمسافر والمص ط حذف من الحد المذكور هذا القيد
اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون

الفرض ل
مثلا ط

شرعا

9

شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان
تاركها لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فبالنسبة الى المكلف كان اتيانه فلا يتحقق
تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات وكذا الحال في الموسع فان الواجب عليه ايقاع
العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره واما الواجب على الكفاية
ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك
للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف
جوابه اردنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه
قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تاركه واجب او فاعل محرم آخر
ولما حذف المص من الحد لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة
فان تاركها قد يذم بان يذمه الشارع على تركها اما لتعلق غرض الآمر له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا
جرم بترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك فعل او ترك قول ينبي على اتضاع
حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة ويرادف الواجب اللازم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصصوا الفرض
بما يثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعم فنصف ما فرضتم
اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعم انه قدره
علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعم
قدره علينا وهذا كلام لا يخفى على المتامل ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان معرفته علما او ظنا كما ان
الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح **قال**
والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح **اقول**
الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة
التي يأوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت آفاته كاللبن محظور اي كثير الآفة واما بحسب اللغة فقد عرفه المص
الاصطلاح

فبالنسبة اليها ل
غيره
عرف ل
مشاحة ل
الحظيرة ل
يقال ص

بانه الذي يذم فاعله وغير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كا
قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة
والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور عنه يعني ان الله تعالى زاجر
عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على رأي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية
فعل ما نهى الله عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمواخذة والقبيح ومعناه على صفة موثرة في
استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا وسيأتي البحث في ذلك قال والمندوب هو الراجح
فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والمتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما تساوى وجوده
وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه وهو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك
اقول هذا تعريفات متعلقات باقي الاحكام والمندوب في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء
الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة
عما ذكر المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس للواجب وتقييده بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب
وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره
مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد
فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنياوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل
والشرب والوقائع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يطلق على
الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة
وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على
الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال المندوب المرغب فيه لان الشارع
وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعل من غير حتم والمستحب
ومعناه عرفان الله تعالى غير واجب والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم

والسنة

والسنة وهو ما تقدم عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل واجب
او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبه بامر النبي عم
او بادامته واستمراره على فعله فان السنة مأخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير
واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة مأخوذ من
الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المص بما يساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي
ان ينضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشرع اذ لو لا يعين ما فيه التساوي
لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق
والجائز واما المكروه فهو في اللغة مأخوذ من الكراهية وهي الشدة واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه
ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منتقض في طرده
بالحرام اذا عفى الله عن فاعله وبالمحرمات الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة و
هو اعني لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله ودل على ان تركه خير من فعله
وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونها منهيا
عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه
اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوائل بانه مبدأ التغير في
آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب ذكره
ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم الذي ذكره المص كذلك وهو من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار
الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما قد يكون
من العبادات وقد يكون من المعاملات والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها
اذا كان من العبادات بما عرفه المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء هو انه ما اسقط القضاء
وفائدة الخلاف تظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة

للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء واجب بامر جديد وباطلة على التقدير الاول لا الثاني لعدم استتباعها
القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس
الثاني ما لا اقتضاء له من الفرايض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المرتبة
فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه
اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن
الى البايع فاذا افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مفسر بما يقابل الصحيح منها فهو في العبادات بتفسير
المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي
لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة
كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاسباب
الشرعية عليه كترتب وجود الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه ظهور عدم اطراد التعريف المذكور
للباطل منهما ومرادف الباطل للفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا
باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل
ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة الا انه لا تحجر في الاطلاق وفي عبارة
المصنف نظر وذلك ان ضمير هو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل
وهو الظاهر او الى مصدر يوصف فان كان الاول كان في قوله وفي العقود ما ترتب اثر السبب عليه يقتضي
تعريف الفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق
المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف
وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلنا. قال الثاني الفعل قد يكون حسنا
اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح وهما
عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على التقسيم الذي

قبله

11

قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم
السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلفين ولهذا قال في الاول قد يوصف
بالصحة وقد دليل على التقليل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان
يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران مقابلا تفسيريه وهو اما
ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة موثرة في استحقاق الذم قولا او فعلا او تركا كقول
او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة
والثاني كالضرب منه له والثالث كترك رد جواب السلام والرابع كترك القيام لمن هو اهله لذلك قيل على تفسير القبيح
المذكور ما الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة
الى المشي وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع النفس وعلى القادر المزجور عنه شرعا
والاولان غير مرادين قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير
يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لا شعاره لان معنى الاول
سلب القدرة وهو عدمي والرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين النقيضين
وايضا ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وللمالك انه
يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة
الحسن على معرفة الحسن الاستحقاقي حينئذ فان الحسن ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم
وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما
يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري
الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة فانه ليس له صفة موثرة في استحقاق
فاعله الذم وكذب الاول عليه وليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله ويفسر القبيح بالعكس فان الاول
منهما هو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شمل ما كان قبحه لذاته او لصفته والثاني وهو ما له

صفة موثرة في استحقاق الذم لا الصدق على انتجه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثاني للحسن
والثاني للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة
الطبع ومنافرته فيقال لملايم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما تنفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء
صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح
لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم وتلك الوجوه قد تعرف بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد
لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم
اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوايل من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما
هو لذاتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالفهم الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن
والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه ولو امر الله
تعالى بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا وجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب
منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى
نقط المصحف واعرابه وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من صدر ذلك منه الحقوه العقلاء على
ذم من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكر والشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك لمجرد الشرع
لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم بالضرورة
انه ليس كذلك الثاني انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين ~~لم يقبح من الله تعالى شيء~~ لصح اظهار المعجزة
على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق ويبطل الفرق بين النبي الصادق والمتنبي
الكاذب عند المكلفين فينتفي فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها

[margin: على م — العقلاء — لم يقبح من الله شيء ولو لم يقبح من الله شيء — المراد بالعيد هنا عيد الفطر — وأما وجوب صوم اليوم الذي قبله — واشتغال]

[margin: ان لم يكونا عقليين]
وامتثال اوامره باطلا وظاهر ان ذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم
دلالة العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل
بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرتفع الوثوق بوعده
ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان
الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب
في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون طاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها
وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى
تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد
على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ولم يتميز حكم
شيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والثاني
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب
النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك
الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك
قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي عم الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا
خير بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والآخر صدقا يختار
الصدق والثاني باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان الثاني فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم
قطعا اختيار العاقل الصادق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا **قال**
احتجوا بان فعل العباد اضطرارية **اقول** لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان
للاشعرية احديهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى
كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان

[margin: الثالث — الصدق — افعال]

ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا يتوقف والثاني محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن
على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح عن فعله او عن فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل
الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه ان لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح
فذلك المرجح الآخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان ايجاده تعالى ان فعل
المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة
السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسول والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف
على بعثة الرسول فيتحقق قبل الشرع ويتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي
فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة
الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها فهو باطل لجواز ترجيح
القادر لاحد الطرفين اعني الفعل او الترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان
وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية
بما ذكره المص في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او نجعل الرسل اشارة
الى العقل لمناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما
الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل عليه ثبوت الاحكام بالعقل
ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره وللقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فقط
اذ العقل لا يقتضي ترتيب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتيب الذم على كل واحد
منهما واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم
فان قال لو استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفي التعذيب الى
غاية معينة وهي بعثة الرسل لا نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها **قال** تذنيبان

لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمهم وح لا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب صح

اقول

اقول التذنيب الاول والتذنيبان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة لكنها على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن
والقبح والوجوب العقلي لانهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر
المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المص في هذا الكتاب
منها ثلاثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم تجب المعرفة بالله تعالى عقلا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل
الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض بوجوب الشكر
استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء
لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر
ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك
انه جعل عدم شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق
بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم
اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام للخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني
عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيقته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري
ولا يلزم من حقيقته افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية
لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما
ضروريا الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة
على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان لوجوبه اما
ان يكون لا لفائدة او لفائدة والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم
الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة
اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع

العاجل اين جهان م
الآجلة آن جهان م

ودفع الضرر والثاني محال ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجود عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر مغاير له كما ان جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة متغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح تكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الى ما لا نهاية وانه محال او نقول لم لا يجب لفائدة اجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال في نظائره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة هي دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانما يتصور ذلك اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ولنسوق الكلام الى آخره **قال** الثاني ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد **اقول** هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما يشابهها والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة

الايجاب واجب كردن ...
الشوق ...

ودل هذا التفسير بانه ليس وقفا

من فقهاء الشافعية الى انها ~~محرمة وذهب~~ مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسر تارة بانه لا حكم فيها اصلا ورد بان هذا التفسير ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم وآخرون بانا لا ندري هل فيها حكم اولا ولو جوزنا ان فيها حكما لا نعلمه هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما انه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا ~~بالصفات المذكورة~~ بتلك الصفات لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما يأتي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل ~~وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب~~ القياس والماء في قول المصنف فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان احسن **قال** الثالث الفعل قد يكون مجزئا **اقول** هذا التقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا وغير مجزي ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من موردي التقسيمين اللذين تقدما اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزئة كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونه غير مجزئة كالصلوة الخالية عنها واما يصح وصف الفعل بالاجزاء

كان ظ

لا ظ

اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة
اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا
تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئا ان الاتيان كاف في سقوط التعبد به اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع
الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم
الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بيانه ان المكلف
اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزئ وفاقا واجيب
بان المسقط للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط مع انه غير مجزئ **قال**
الرابع ~~المطلب~~ الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان اداء **اقول** موضوع هذا التقسيم اخص من
الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير
موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة يوصف بكل واحد من هذه
الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى
بها خارجا بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل
كتجرد عن شرط معتبر واقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فاذن الاداء اعم من الاعادة ~~والقضاء~~
مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة
او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء و
القضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في
خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب
خاصة ونحن لما رأينا ان بعض المندوبات معروضة للاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا
للجميع **قال** وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت **اقول** هذان فرعان على ما تقدم الاول
اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اما يعصي

بالتاخير

بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى به فيه
هل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى
الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر بل يكون قضاء لتعيين وقته بسبب غلبة ظنه والآن بعض بالتاخير عنه
وهو باطل اتفاقا فاذا اوقع خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين
وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده سقط عن درجة الاعتبار وبقي الحال
على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى
ثانيه فاتفق موته فجاة اوقبله قبل دخول ثانيه الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له **قال**
ثم القضاء انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء **اقول** الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب
وجوب الاداء ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة
عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم
تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة
عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة حيضها
ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه
الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برأه قبل الزوال الا ان
المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض
اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون وجود
الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطأ فان الحائض مثلا
مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر
عندنا لا يصح منه صوم رمضان فانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صومه ذلك اليوم
اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور

بهذا نقضاء الواجب واما نقضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه **قال** الخامس قد يكون عزيمة

اقول هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقتران جوازه لقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيم الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ويسمى بعض الرسل ع اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما في الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة منه وقد تنتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من السغب فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل لانه باحث من تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث تناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المقدم ذكره **قال** المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع **اقول** قد عرفت ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة ماخوذة من لغي يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظه الانسان ويخرج به الاشارات والرموز وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته

والطبق

والطبق المحققون على بطلانه والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال حضور اللفظ بباله والثاني يتاتى في حق غير الواجب الوجود تع ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى والغرض من الوضع والمص اشار الى ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى او المعلم لوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اتفقوا على وضع هذه الالفاظ للمعاني ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه قايل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمو وهو العلو فالجميع اسماء ولان المحاورة بالاسماء وحدها من دون انضمام الحروف والافعال اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة في التركيب والتاليف ولو قدر اختلافها بالمقدار والشكل لم يحسن جعله آية لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حمله على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم السبب وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد وانحصار الواضع في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر واما بيان بطلان الثاني فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا على تعريف اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانه محال واجاب ابو هاشم

واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون
على لسان رسول من رسله والثاني باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان اللغة لكل
رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل
والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود كما يأتي **قال** والاعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه
اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله وعلم آدم الاسماء كلها من وجوه
ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ في محاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه
وعلى وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسبة التعليم الى الله تعالى لانه الهادي اليه لا انه علّمه
بالخطاب كما قال الله تعالى في حق داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد
العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال علّمته فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات
والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي
العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكما يعرف ماهية او يكشف عن حقيقة فهو اسم وتخصيص لفظ
الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الطارئ الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم
الله تعالى قبل خلق آدم عليه السلام وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب
لغة واحدة ثم ان آدم عليه السلام او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى
الحجة الثانية وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعين حمل لفظ الالسنة على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز آخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس صرف اللفظ الى المجاز
الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما آية واجاب المصنف عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز
الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم المسبب على السبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات الصادرة عن الالسنة
اولا كذلك الاقدار على اللغات لان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالث بالمنع من بطلان تاليها
وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكره من افتقار الاصطلاح الى سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون بعضهم اصطلاحهم

ويعلم

ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يتعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى الحجة الثالثة بالمنع
من توقف التوقيف على بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية او خلق علم
ضروري للسامعين بها بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** الفصل الثاني في الموضوع له **اقول**
هذا الفصل يشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما يكثر الحاجة وتشتد
الى التعبير عنه والآخر ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان الداعي اليه
موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو بعض المعاني
من لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى
من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد
لا يتناهى ولا تقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى
بكونه غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي
لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب
من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون
لكل واحد من انواع الروائح ودرجات الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
بينة بنفسها **قال** قوله لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء
المعنى الخفي الذي لا يهتدى بمعرفته الا الخواص كما يقول مثبتوا الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب
لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان حال متحركه حالة معللة
بمعنى وانها غير واقعة بالفاعل فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين
الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا تصل اليه
اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا يسمى بالحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا
لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره والشهادة تابع لظهور معناه واشتهاره

واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعنى كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفا عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد انه خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه ابتدا كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نكير ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا او يمتنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عندهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا **البحث الثالث** في انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها فان الدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يمكن الانسان من تفهيم ما تركيبه من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيدت من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة لحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى البعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له **البحث الرابع** في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من بعيد وظنناه انسانا سميناه به فاذا قرب لو زال هذا الظن ايضا بتجدد علم كونه حجرا سميناه به فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات

للشخص

للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل للذهنية لدورانها معها **البحث الخامس** في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية ومن ثم يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل اما متواتر او آحاد فالاول كلون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكون الثاني مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الجمل موضوعا للتي ب ولفظ الحاجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين متناسبتين من النقل ثم رتبهما العقل حتى حصل منها نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك اذا استفدنا من النقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه كان العقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف للاستغراق **قال** الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى **اقول** لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد يكون وضعية اي مستندة الى الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم يعلل بالدلالة فيتغايرا وبان الدلالة صفة للفظ الدال والفهم صفة للسامع لا للفظ فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلاثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل صنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص والعام

وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احديهما على اللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضع اللفظ والثاني بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاول بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقضت تعريفات الدلالات الثلث المذكورة والهاء في قول المصنف وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محض واما الباقيتان فيشارك العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب والملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج **قال** والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه

اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه من حيث هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس لجزئه اصلا كق وع اذا جعلا علما وما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دالا على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء منه وبالناطق الدلالة على الجزء الآخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه وهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرام الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من المحقق والمقدر فيدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المصنف هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده

الدلالة

اصلا اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على جزء معناه التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فيكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزؤه مع دلالة اجزائه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث الثلث لقائمتين لازم بين عند المهندس وغير بين عند غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان ~~بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالمحض~~ الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت واذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه في مرد لي الله جزؤه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا وقد يكون مركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق واشباه ذلك وح يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يزاد في التعريف من جهة كذلك والا انتقض كل منهما في طرده ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين اخيرا **قال** والمفرد جزئي ان امتنع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع

اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه اى من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئى كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلى سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود تم او لم يمتنع كالانسان الذى يشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت افراده فى الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئى على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هى بالاضافة الى ما هو فوقه تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثانى اعم من الاول لان كل جزئى حقيقى فانه لا بد وان يكون مندرجا تحت ماهية المعراة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئى الاضافى فثبت ان كل جزئى حقيقى فهو جزئى اضافى ولا ينعكس فان الجزئى الاضافى قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لا نفكاكهما فى التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعتان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئى يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلى يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية لاحقتان بالذات للمعانى وبالعرض للالفاظ والمص اضاف التصور المانع من الشركة الى الهاء العايدة الى المفرد فان قصد له اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه لاضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئى هو الذى يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه ومعنى المفرد جزئى ان منع نفس تصوره مفهومه من الشركة والهاء حينئذ تكون عايدة الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث هنا فى تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغى ح ان يبين مراده من المعنى المفرد واللام فى المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثانى للجنس **قال** والكلى اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما **اقول** يريد تقسيم الكلى من المعانى الى الذاتى والعرضى واعلم ان الكلى اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه واما يزداد عليه ما هو عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقى كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ورسموه بانه كلى مقول على كثيرين متفقين

بالحقايق

بالحقايق فى جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اى جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينها ورسموه بانه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق فى جواب ما هو والثانى الفصل كالناطق للانسان ورسموه بانه كلى مقول على الشئ فى جواب اى شئ هو فى جوهره والسايل عن الشئ بما هو يطلب كال حقيقته وباى شئ هو فى جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم له وهذه الثلثة يشملها الذاتى واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها فهو الخاصة كالضاحك للانسان ورسموه بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا تكون مختصة بها بل يشترك غيرها معها فيه فهو العرض العام كالماشى للانسان ورسموه بانه كلى يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضى فالكليات هى هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو بالكتب المنطقية انسب **قال** والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه او سهل الزوال او عسره **اقول** الخارج عن الماهية اعنى العرض لها سواء كان مختصا وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشئ عنه او مفارقا والملازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذى لا ينفك عنها وجودا وتوهما مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجى والابيض للرومى فان ذلك انما هو لازم الوجود الخارجى دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض ورومیا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشئ لماهيته فهو لازم له حالة وجوده الخارجى ولا ينعكس اذ قد يلزم الشئ فى حال وجوده الخارجى اما ان يكون لازما لماهية كما ذكرنا من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب ايضا وهو اما سهل الزوال كغضب الحليم وغيره كغضب الحقود **قال** الثالث اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه **اقول** هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث التى هى مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يفتقر فى دلالته عليه الى

بشملها

فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم متن

باهو ط

انضمام لفظ آخر اليه اويستقل اى لايحتاج دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعنى الحرف
كمن وعلى فان معنى كل منهما لايفهم من لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر فى فهم معناه المعين لفظ آخر اليه كما تقول زيد فى الدار
او على السطح والثانى اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعنى الماضى والحاضر والمستقبل
اولا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناه مع دلالتها بصيغتها على
الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثانى الاسم كرجل وفرس وثوب وانما قيد الدلالة فى الفعل على الزمان المعين
بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغد فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين
فلو اهمل ذلك دخل اسماء هذه الاسماء فى تعريف الفعل وخرجت عن تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثانى
غير منعكس **قال** الثالث اللفظ والمعنى **اقول** هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ
وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد فان المراد بمعانيها المعانى المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن
والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان
يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة ان يكون اللفظ واحدا
ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير مشخص والاولى يسمى اللفظ الدال
عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر فى دلالته على معناه الى قرينة زائدة على ~~كونه موضوعا~~ الوضع اولا والثانى العلم
كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر
كانا وانت فانه انما يدل على شخص بعينه اذا اقترن بقرينة المتكلم او مخاطب والثانى وهو كون المعنى غير مشخص
اما ان يكون نسبته الى الافراد التى تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطى اى المتوافق لتوافق افراده فيه
كالانسان الذى يساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا متواطئا لمعناه اولا بالسوية
بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه
للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون
فى بعضها اشد من بعض آخر كالبياض فانه فى الثلج اشد منه من العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى
استخوان فيل

ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطى ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهى المتباينة سواء تعاند الموضوعات او تغاير كالضدين اولا كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهى المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة الى كل منها والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل فى الثانى ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول العرفى او النحوى او الشرعى ان غلب وكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة فى ا ل متن

مثلا

٢١

مشككا وانما سمى بذلك لان السامع لتشكك فى كونه مشتركا وكونه متواطئا لان من افراده اختلافا بالمعانى
المذكورة والاتحاد اية اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع
لمعان مختلفة وهو المعنى المشترك فهو باعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا الثانى
ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما
لفظان لكل منهما معنى غير معنى الآخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا
وضع مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين ليس مباينا
للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس بتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ح تحققه عند اطلاق احد
ذينك اللفظين دون الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاتهما بالتضاد كلفظى السواد و
البياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالعمى والبصر او بالتضايف كالابوة
والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الآخر اما باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان
او صفة لازمة له كالانسان والتعجب او طارئا كالانسان والماشى بالفعل فجميع هذه الاقسام تسمى متباينة
واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما
فهو لايعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة
مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا فى نفسه بالعدد بل
ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يصدق فيها
مرادف اللفظ المشترك فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا الانسان انسان
مرادفا لصاحبه قلت لا فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار تشخص تلك
الالفاظ المتكثرة ح واصلح فليست من هذا القسم وانما لم يعتبر الوحدة بالشخص فى اللفظ لان اللفظ
الشخصى من حيث هو شخصى غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا
الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعانى

المكثرة معناها اولا في الاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فانه كونه موضوعا لهذا المعنى وضعا ولهذا المعنى الآخر وضعا آخر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمتن عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يتحقق الا بين شيئين والثاني فهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لابد وان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا تغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او تغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه سمي منقولا لاسم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقله اهل العرف الى ذوات الاربع هذا كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل المسمى به وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما في كتب النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قبل والثلاثة الاول اعني كون اللفظ ذا معنى واحد او كونه كثيرا ومعناه كثيرا او كونه كثيرا ومعناه واحدا مشترك في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها في تصوره وفيه نظر لما بينا من جواز كون المرادف مشتركا

وكذا

٢٢

وكذا المتباين كالعين والزوج بتحقق الاجمال لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظة فيه في قول المصنف فيه ضمير للفظ المتحد والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كلية بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة فيه ليتخصص بالتساوي والا لم يتعين كونه متواطئا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ حينئذ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيئين انهما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل شيئين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله وتقابلاتها عائدان الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل تقابل التضايف كتقابل الاشدية مثلا الاضعفية وقوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المترادفة اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما جميعا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله فان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله اليهما وقوله لاحدهما قال الرابع اللفظ المعين

اقول هذا تقسيم آخر للفظ المعين اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك انه يقال اللفظ المعين لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان من النص

والظاهر مشترکا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترک محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون في دلالته على معناه ارجح من ذلک الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه الحيض والطهر وقد اشترک المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس راجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترک متشابها لانه جنس لنوعي المجمل والمأول وينفصل المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بتساويهما في قول المص وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلک الغير المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما وتفيه متشابها نظر اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال** والخامس اللفظ المركب

اقول لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المفرد اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلک القول على المخاطب كقول الانسان لعبده قم وان قارن ~~الاستعلاء~~ التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولهم اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على الفعل دلالة اولية فهو ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة فالتمني مثل يا ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلک امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص ويدخل حينئذ في ذلک ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عم وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث هو هي محتملة لهما والثاني غير التام

لفظ

المركب

الاخص ط

فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين يفيد احدهما تقييد الاخر وتخصيصه كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما في اللفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل صعد على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو ومن فعلين مثل جلس يتكلم ومن حرفين مثل هل في والضمير في قول المص او غيرهما عائد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الآلة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم فيما ذكره المص من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل فلا يحتمل الصدق والكذب وذلک مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام واما على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه **قال** السادس اللفظ المفرد

اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بسابقه تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقديم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى من غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه في الاول اما ان يكون ذلک اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد آخر دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلک انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ آخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ آخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني

ذكره

لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر في مثاله لفظ الحروف المعجمة فانه انما يدل على واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا تدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق فانا لا نم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف يدل على المدة والباء تدل على ما يخصها المخصوص وكذا باقيها وح يكون لفظ الحروف من القسم الاول لا من القسم الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى ما فلا يدفع الايراد المذكور والحق في الجواب انه يقال ان المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره لا يدل على الحروف المرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع لمعنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء وايضا التمثيل بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ دال على لفظ مركب ومورد القسم اللفظ المفرد وفخر الدين الفاضل انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب ح لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة بحيث لا افادة لا تركيب والمص وجعل هذا التقسيم كذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده ممن لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الفاظ معدومات بل وللممتنعات وقد ذكر بعض المتاخرين في مثاله الهذيان والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به لفظ الى آخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كالهذيان فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز بخير وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه

مهملا

بدلالته

الثالث

مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا لفظ **قال** الفصل الرابع في الاسماء المشتقة **اقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفات وذكر القسم الاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او احكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الآخر ورد بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور فانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الآخر وقال آخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف تنقلات الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع التصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها لها بتصريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب ويضرب فهو ضارب ومضروب واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغة فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة يجمعها هويت السمان وليس المراد انها تكون زائدة دائما بل ان كان في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان

٢٧

اللفظين

تغيير

حركة او حرف او هما معا اوبالزيادة والنقصان معا فيها او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا

فتعين ان اقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة

حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان فتصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلاثة مع احوال النقصان

الثلاثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر والستة

بسائط اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلاثة الاولى او بالنقصان وحده وهي الثلثة

الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة الاولى في الثلثة فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغييران تغير زيادة

وتغير نقصان الاول زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة التاء كالجزء بخلاف حركة الاعراب

العارضة لما اشار المص طاب ثراه الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد

الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدا بذكر الاقسام البسيطة على

المركبة لتقدم البسيطة على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة

على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان

الحركة كالجزء من الحرف فان الواو تتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة

والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه

طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما على المشتق منه وهو المصدر بفتحة الباء وهي حركة

بنائية وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء

منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها

فيل على هذا الاتم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية

كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كان رفعا او نصبا او جرا

وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال حركة اعتبار حركة الاعرابية المطلقة

فان قلت الاعراب انما يلحق بالاسم بعد تمام واصله السكون فلا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل

في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من

هذه الحيثيات بخلاف الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت

الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء

السكون فكيف تصير حركة اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية لما انما تلحق

الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي

فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من

هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد

فيها عن مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الواو في المثال الاول والتاء في

الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب

انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة ج زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زيدت

في الطالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة الباء للبناء ولو لم نعتبر حركة البناء قلنا

في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء د نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر فان

الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الماضي متحركة بحركة البناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى

اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم نعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء

فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على رأي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق

المصدر من الفعل بدليل تأكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد ه نقصان الحرف

فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق و نقصان

الحركة والحرف معا عد من الوعد نقصت التاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال

فانها مفتوحة في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي لها في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي

تاء ز نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف

مثل عليم من علم نقصت حركة الميم الثانية وزيدت يا وهذا بنا على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من يجعل الفعل الماضي مشتقا منه فتمثاله في مثاله عاد من العود نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد العين ط نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الرا ى نقصان الحرف مع زيادة ديان من الديانة نقصت التا التي هي ها عند الوقف وفي الخط وزيدت يا ساكنة مدغمة في اليا الاولى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل التا موجودة في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت اليا وزيدت الالف يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت حركة البا للبنا يب نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفا للبنا يج نقصان الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زيدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت اليا وفتحة الرا يد نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين يه نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف **قال** ولا يشترط قيام المعنى **اقول** لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسايل اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق اللفظ على الذات قيام المعنى المشتق منه بذلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي تصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفا شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قايما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام

رتقاط

بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قايم بغيرها اي بالمضروب الذات

لمرا

المعنى بها

المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قايما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا لزم التسلسل وليس المخلوق قايما بذات الله تعالى بالضرورة فان قلت لا نم ان الضرب قايم بالمضروب اذ ليس المراد به الامر القايم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قايم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القايمة بالاجسام الجادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد وبسبب هذا التعلق الى الله صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز **قلت** التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير آخر ولزم التسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس هو عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المط ايضا لانه ح ليس قايما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ان لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم المتعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم تقدم المخلوق وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قايم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود الصور المذكورة **قال** ولا يشترط بقاء المعنى **اقول** هذه المسئلة الثانية من المسايل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله له في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وح يصدق على من انقضى عنه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان

في الصدق فان من انقضى عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل منه الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي ولاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وصدق المتكلم والمخبر والمعلم للنايم متحقق

اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتحقق عندهم
ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض والا لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل
على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء
المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الكلام مؤلف من حروف متتالية لعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فاجتماعه ممتنع التحقق وما كان
تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق
المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط امتناع المشروط الرابع لو كان بقاء
المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما
وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا
لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول بان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا
لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة بقبول التقسيم الى
الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه
النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون
الاطلاق حقيقة كان هنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها
في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كون صدق
لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل
ما حصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب على الثاني عن ط
وعلى الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق للاجماع وفيه نظر
فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول

وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** وقولنا ليس بضارب الآن **اقول** لما ذكر الادلة
على ما اختاره اشار الى ما عارض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انتفى منه الضرب مثلا
يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فلا تفاق
عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس
بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الآن وصدق الكل ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة فاذا
صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب
فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن صدق
ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب
مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن
صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق هنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب
والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآلات كالسيف
والسوط والفاعل بل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك
الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي
الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المص بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي
الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات اما في
جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو
جزؤه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب
في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق
العام بالضرورة قلت لا نم انها وقتية بل هي مطلقة العين والآن ليس وقتا للسلب مطلق الضرب بل للضرب
المطلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا ليس بضارب بضرب موجود ولو كان المراد

به كون الآن وقتا لسلب مطلق الضارب منعنا من صدقه وكيف لا وقد عانا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلّمنا انه يصدق على انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه ح يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان انما يناقض المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا فاسلم من اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بيّنة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منعه الشرع تعظيما لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق[1]

اقول هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة ولنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنه واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسما اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجابه الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه

قال مفهوم المشتق شيء ما **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكره ان يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال

[1] مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسما منها / ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء / متن

الابيض

الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا ح الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا الكلام هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا **قال** الفصل الخامس في المترادف وهو موجود في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه والامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر **اقول** الكلام في المترادف اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا له لفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفته من ان المترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمرادفة لغة المتابعة وانما اهمل المص تعريف المترادف ههنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كناية عن اشتقاق ذكره واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظ الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين ~~مترادفين~~ او ازيد لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل قول الشاعر ايا العوس ابتعا يوم النوى بدل وفرق بين الحجن والفرس فانه لو قال بدل النوى البعد لم يتم وزن الشعر ولو قال بدل الفرس النوم لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى

Left margin notes: كالجنس / اشتقاق ظ / والبشر ظ / المقفى ل

والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان
قلت التجانس عبارة عن لفظين متجانسين يدل كل منهما على معنى آخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ
العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب من التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام
في الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال والاسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع
التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل سائل تجد وسائل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة
فلو اقتصر الواضعون على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليها لما امكن هذا التجانس وكذا قول
الشاعر وحلت فيهم سائلا فرأيت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ المشتركة لاتحادها وتعدد معناها لو كان
كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعمالها في معناه دون
مرادفه ويح يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك اللفظ الظاهر خفيا
عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعروف في الاول معرفة او بالعكس وهذا هو تعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل
لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو من التحديد اذ لا معنى له
الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال

قال ويمكن ازاده **اقول** هاتان مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف
الاولى في ذكر الالفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وحسن
بسن قال قوم هما مترادفان وابطل المص ذلك بان المترادف يصح ازاده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه
كقولهم هذا بشر ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من
التوابع وانما يقال عقيب ذكر متبوعها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما
مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى
لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد
لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر

وفيه نظر

وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير
جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ
ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها
والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية
دلالة اللفظ لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رأيت زيدا نفسه او
عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كقولك في الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما وللجمع نحو كل واجمعون كقوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما المفرد كقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل او الجملة كقوله عم والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز
التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق
والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على المحدود اعني مقوماته التي
تحقق منها حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان
مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه مطلقا
ومنعه فخر الدين الرازي وفصل آخرون فاجازوا اقامة المرادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته
احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني
وبتوسط عروضه لها يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما بلفظين
لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما مطلقا فانه اذا جاز ان يقال رأيت انسانا يفترس اسدا
جاز ان يقال رأيت بشرا يفترس سبعا او رأيت انسانا يفترس سبعا ورأيت بشرا يفترس اسدا
اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام
صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظة والجواب المنع من الملازمة ان اراد والتكبير في
الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعينا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان
تعينا

ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان الثاني وحقيقته ظاهرة واما القايلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد ح ما افاده اللفظ المستعمل فيها والعام في قول المص ويمكن افراده عايد الى المرادف

الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث

الاول المشترك وهو اللفظ المشترك الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فيخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن حيث هما كذلك خرج منه المتواطي المتناول المختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده دال على جوازه والامكان وقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون الفايدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفايدة الاجمالية موجودة لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المرادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المرادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الآن فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم في المحصول

لحقيقتين في ... بحاله

المحصول من تصانيف الامام الرازي ٥

قيد الحقيقتين بالاختلاف وههنا اهمل ذلك واظن ان ذلك مما سقط من الناسخين لان في شرح التعريف ما يدل على ذكره وايضا ذكره في التعريف من حيث هما كذلك فثنى الضمير الاول وهو ضمير الحقيقتين وصح ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظرات اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين لو اريد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي وفيه نظر فان المتواطي يخرج بالموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله فخرج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وآخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا ليبادر فهمنا للمشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا ليبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الآخر لفهمنا المنقول اليه دون المنقول عنه فلم يبق الا ان يشترك بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفايدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون

تثنى

بقوله

القرينة

يكون مشتركا

[illegible]

من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك
الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يذكر معه
قرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ
الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون فهم السامع من اللفظ
على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة
انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منافيا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة
مع التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب
مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يؤثر افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من
الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة
بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها تفصيلا وهذا
يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها
وعنهما معا اي الاول والثاني ان ما ذكرتموه على تقدير صحته وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واضع واحد لا يمنع من وضعه
من قبيلتين وانتفاء احد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا البحث الثاني في اقسامه
يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها
وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهوم ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري
واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالحيض
والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان
بالتضاد وقد يتوافقان بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين اللذين
هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما
مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان

صدق

صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى الضرورتين
ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للآخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ
صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض
اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اي كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه
وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد
اللقب اعني كونه اسما موضوعا علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات
ومنع بعضهم هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان
يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل
احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما ولعله والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل
هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما
لوجود معنى والآخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ
المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه بغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع
فان قوله اعتدي بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر
الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علمت الالف افاد
هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق هذا نعم قد
تكون مثل اطلاق هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته في
بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم من الثاني البحث الثالث اعلم انه
اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان
اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة

الدالة على قصد احدها والغا الباقية وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم

وابو عبد الله وابو الحسين الرازي وهو اختيار المص واحتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ البصري وفخر الدين ح

المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع

استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظ لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع ح يكون

استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما

على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ

في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفا

الا به لا بجزء من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفا بجزء من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر لان الكلام في استعمال

اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في

الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اوليا وفي الثاني انما يقصد بالذات وبالقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع

ويقصد كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد الثاني وبالعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل

واحد واحد منها بالتضمن وح لا يكون استعماله اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لزوم التناقض على ذلك التقدير

لكن لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا تقتضي الاكتفا قوله لان ارادة الافراد يقتضي

الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع واحتج الاكتفاء بجزء من افراده قلنا

الاولون بوجوه الاول قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله الرحمة ومن لا نسلم ح ح

الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة

الثاني قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر

والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع

الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول

من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه يخصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في

الجميع فالمختص ببعض الناس مغاير للشامل للجميع فظهر ان استعمال لفظة السجود المشتركة بين هذين المعنيين

فيهما معا على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه

عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح من غير مرجح

واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل

اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان

لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو

اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي

يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله

تع وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ الصلوة هنا صلوة الملائكة فحسب والضمير في قوله يصلون راجع اليهم دونه تع

وخبران في الاول محذوف وتقديره ان الله تع يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة

فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني المنع من ارادة

السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الآية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب

اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح

او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ

احتمال ل دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحان

على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق

البحث الرابع

الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك

كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان المراد بالذات الى المقصود

بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظ ومتى كان

كذلك كان الافراد ارجح من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك منفوت للغرض من الوضع اذ على

تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يمكن الكلام من افهام السامع مقصوده منها باطلاقه ذلك اللفظ لان نسبته
الى تلك المعاني واحدة يعني ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون
غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك
مساويا لغيره لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل
والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ ح يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الآخر المحتمل
ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلما بيناه من ان
الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول
ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين جميعا وان كان مفوتا فالقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد
عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها
بدون انضمام غيرها من الالفاظ الدالة على المعاني الثابتة فلمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع فليتلغ ل
اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه
ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ كيف و ل
المساواة ليست ثابتة بينهما لان وضع اللفظ لاحدهما معلوم والآخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع
اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم اعتقاد
السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم الاشتراك وح يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد السامع الاشتراك الاشتراكه،
لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له بازائه الى الفهم دون غيره
مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك المعنى ل
ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى يحتمله،
ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعه لمعنيين سواء كان الواضع واحدا

او متعددا

او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد ويتوقف ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما
بالضرورة وتعلم ان الدال في قول المصنف قد يتبع امور اخر عائدة الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصود بالعرض
هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة
وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الواضع
لم يقصد بوضع اللفظ لمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس
مقصود الواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له ويمكن ان يكون قصد المص بهذا
الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نم ان الفائدة الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع
فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض
من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية
ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع له لاحد معانيه في الجملة بل لما كان
ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام ولم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول
غالبا، حاصلا بل ثابتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم من مطلق السواد وهو موضوع له
مقصود بالقصد الاول وكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل
بالعرض كون اللفظ مشتركا محتملا الدلالة على معناه اذا كان صادرا عن واضعين

البحث الخامس

اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب
المحققون الى وقوعه وهو اختيار المص واكثر الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو
لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة
احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو
افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم

التطويل من غير فايدة وهو غير جايز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض
وكون مجامعته لها مستلزما للتطويل بغير فايدة اما الاول فلانّ ان التجرد عن القرينة عن الغرض المقصود من اللفظ
لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات
وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانّ ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل
من غير فايدة فان في ذلك فايدة ظاهرة وهي توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم
بالمراد يوجب الثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المص طاب ثراه على الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه
وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منها موضوعا للقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على
سبيل التواطؤ او التشكيك ثم خفي لبعده واشتهر استعمال لفظ في فردية المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ
حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعماله في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال
اللفظ فيه ومع وجه هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما
اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فبقي الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة وغيرها
لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم
بالاشتراك

الفصل السابع في الحقيقة والمجاز

الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في
لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم
ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود
وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى
الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز وهو التعدي من قولهم جزت
المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم
فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع

يناقض م
موجب للثواب ٤
المذكورين ٤
ان يكون ٤
حجة م
الترديد ٤

الغير

٣٤

الى الغير فكانه جاز موضوعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم
ان المص حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل
للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كان الموضوع غير
بمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى
معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما يجب به نصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت
بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان
شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة
ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي
الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق
وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق وهو اللفظ المستعمل
في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز
فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللغة الا على سبيل التشبيه بما يحصل به حقيقة وهو الاجسام التي يصح
عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل ومباؤه حقيقة
اما في المصدر او الموضوع واما الى الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المستعمل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا
هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله
في الاجسام كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع لمحل الجواز الى الاستعمال في غير معناه
الاصلي فيكون حقيقة في هذا الوجه لانا قد بينا في تفسير لفظ الجواز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو
العبور او التعدي وانما اخر المص البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء

حقيقتهما ٤
النقل ط
اللفظ ٤
التشبيه ٤
الآم
المجاز ٤
منه ٤

سوى الوضع والحقيقة والمجاز سوىّ فان على الوضع والاستعمال جميعا   واقسام الحقيقة ثلثة

لما تبين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هذه الالفاظ وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة فيها كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية فهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظة التي نقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم كل علم او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر و

اعلم ان العرف ينحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه الحقيقة غريبة مستكرهة وجهات المجاز معدودة ياتي بيانها فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقول الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ماله به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعان لكل ما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصتا بآنيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ عرفا من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو لكل طائفة

من العلماء

اصطلاحات مختصة بهم ظ

من العلماء الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند ~~والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة~~ اليه الفعل كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المص بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا لتسمية الشيء باسم متعلقه

البحث الثاني في الحقيقة الشرعية

انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا براسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر اعني التنازع بين الاصوليين في الاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في احكامها واما في وقوعها اما الاول فلما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقائق الثلث يعرب عن معانيها اذا اضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ المستفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضع الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره طاب ثراه هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه اي اتى به مجردا عن القيود والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة

وانما خصص الحقيقة الشرعية بالذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا فزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين كالفاعل والفاسق والكافر وسموا كالمؤمن
الاخير بالاسماء الذاتية وقابلهم وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون حينئذ كالحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة مجازات منه
في المعاني الشرعية خاصة فيكون حينئذ حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وحينئذ يكون وضعا جديدا فنقول انا وجدنا في الالفاظ الشرعية استعمال القرائن اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون الوضع الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم يوجب الحكم تحقيق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما يأتي بيانه و المختار انها حقايق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ الشرعية انتفى فهم كل سامع لها عالم بذلك اصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو كونها مجازات لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن عرفية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم يكن مجازات لغوية لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية لما كان

القرآن

القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فلو لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث تتجاوزون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وانا لم نلاحظ مسمياتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه مستعملة
الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها العرب بالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون لم لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نم انها اذا لم يكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز العربية فلا يكون حادثا في عربيته كالثور فادخال
الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها تلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة كون مجموع القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا يدل على ان القرآن بكليته عربي وذلك لان لفظ القرآن يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القرآن بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية ولان لفظ المشكوة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف لكم وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظ لعدم وقوفهم عليها ونحتاج الى تعريفها

للمتكلمين فلا بد من وضع الفاظ لها كالولد الحادث والادات الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست
مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان
فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام فالاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة
الاولى فلقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك كناية عن
جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه
لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطائر
الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما لعظم الورك كما قال
بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الآخر عند الركوع
ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا
ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولاحنى ذات راسه لعظم ورك غيره وصلوة الاخرس
المنفرد ليس فيها شيء من الثلاثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن
تبعيض المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك
عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن منه مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب
لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها
فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلق اي اعم من كونها حقيقة او مجازا والاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا
يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء الذي
هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه
وهنا لم يوجد ذلك كما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا
على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو جزء هذا المجموع اليه قلنا لا نسلم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة

بجواز

بجواز مسائله لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا على ان
التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
قلنا لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس حكما لاحقا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن
تلك الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربيا قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العربية فلم يكن
وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا
وصدق الاسود على الثور المزوض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز
من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية
الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل وعلى البعض قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا
ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكره من الدليل على صدق القرآن على بعضه
معارض بما انه يقال لكل سورة وفي كل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن بتمامه
اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد
في القرآن ما ليس بعربي كاوايل السور والمشكاة والقرطاس والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية
واما الحروف فانها اسماء السور وايضا كل واحد منها موضوع لمسمى لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات
فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ لفظ
بازائها كالولد الحادث والارادة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ الموضوعة اللغوية
المطلقة ببعض موارد ها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك
ثم تخصصت بحسب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود
زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلث المذكورة فانها من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم السبب الى المسبب فان ذلك البعض سبب في الزيادة والنمو بدليل
قوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فاطلق على اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين

بدليل قوله تعـ وذلك دين القيمة قلنا لانم فان ذلك لفظ الوحدان فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وان سلم لغو مذكور فلا يجوز صرفه الى
اقام الصلوة وح لابد من اضمار شي آخر وهو ان نقول معنا ان ذلك الاخلاص وذلك المعنى دين القيمة ويكون قوله
مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالات فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدى الى تغير اللغة
وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدى الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع
وهو واحد مذكر فلا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص طاب ثراه ونقول هنا انك تقصد اثباتها اثباتها في الحقيقة الشرعية
علم ارادة الشارع هذه المعانى التى جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعلقة الشرعية مرادة من هذه الالفاظ
بوضع اللغة فهو حكا يره ان تقصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة لغة
حق وهو مدعاكم ومع ذلك فهي حقايق شرعية لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكرناه مدعانا
البحث الثالث النقل على خلاف الاصل لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه
وذكر في بحث احدهما ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلثة
الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعانى غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده
ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما استظهر في ان استصحاب الحال حجة الثاني انه لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة
الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل
عن موضوعه الى غيره ام لا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوى احتمال النقل
وعدمه وعند السامع يتردد ذهنه في جهة المعنى الاصلى والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الى فهم احدهما دون الآخر والالزم فهما
الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن
يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلى دون غيره فيما
وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع
الاصلى ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود
مثل بعت واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء

اما الاول

٣٨

اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب
او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا
قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما صيغة
ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول
فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فبما بين في علم الكلام والها في قول المص انما يتم
مع عدمه عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لآخر
او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز
يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز بانه يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق
بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حدهما المقدم ذكرهما وقد ذكر المص طاب ثراه لذلك طرقا ستة فمنها
ما يشترك في الحقيقة والمجاز ومنها ما لا يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه اى على كون اللفظ فيه
حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه
وضعا اولا او هذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لما يناسبه فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة
والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم
بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص
الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه خواصها
عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشئ لا يوجد لغيره والا لما كانت خواصا لها واما ما يختص بالحقيقة فاشياء
منها ان يسبق المعنى الى افهام المتجاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجرد عن القراين المخصصة لذلك اللفظ بذلك
المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعانى لكان سبقه الى الفهم من
دونها ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل على المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق

المصالف؟

المعزل

ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص طاب ثراه وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس لتشاركهما في التضاريف ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا ولو عبروا عن ذلك اللفظ بغير ذلك اللفظ او بغير ذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة ولتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه دائما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فكتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل على هذا لا يتم تعيين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الآخر ولم يكن ذلك الآخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام تعيين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض بما قلنا لعدم استلزامه تعيين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هين ثم الآية المذكورة وجوابه ما ذكر وانما جعل المص طاب ثراه استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان قد يستحيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة ولو انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعلق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة وبجرى ما يستحيل

تعليقها

تعليقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الآخر الا بامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فانه قد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين الاطراد كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قوله واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما حاصلان لله تعالى مع عدم صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على مدعي الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز ان يكون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانه محال وتخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع

البحث الخامس في اقسام المجاز

لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحدة من لفظ الطلوع والشمس حقيقتها وكذا من لفظ الاخراج والارض والاثقال

حقيقة؟

ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات منقلة عن ذلك المؤثر والاسناد الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث فقوله احيانا الكحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى رؤيته الآن المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثالث وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما الزيادة وهو ان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم تضف الى لفظ مثله لكان الكلام منتظما جاريا على ~~حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء~~ حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا للقديم لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان وهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسأل القرية فانه لو قيل واسأل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز والا النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم انه ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظ على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة نشأته الصورة للبدن من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة به كما يقال الامر الفلاني بيدك ولي في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية

علم

40

علة في الذهن لمعلولها ومعلولة لها في الخارج لما كانت لها بين الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية السبب باسم مسببه كتسمية المرض الشديد موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه وعكسه كاطلاق لفظ القرآن على بعض منه وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وعلى هذا راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد علما الحادي عشر تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا

البحث السادس لا يشترط فيه النقل

اختلف الاصوليون في انه هل يشترط في اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه اولها انه يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز الى النظر الى العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان النقل كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت هذا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تزعمه اسدا وقد بالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا

قوله هنا

انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان تعدد اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلما بينا فيما تقدم ان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم تكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لغير الانسان من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين وجود العلاقة فان ادعى الشارط بالنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة

البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا

والحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق واما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل

الاستعمال

الاستعمال هنا مسايل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى آخر وبالعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فان من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي لا سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعمل فيما وضعها اهل اللغة اولا ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام المنقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره محال لاستحالة ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات وضعها لها اهل اللغة لان واضعها (علما) لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في مسمياتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغير ما له به علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زائدة عليه وبالثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة اللفظ عن معناه الحقيقي ومع ذلك لا يتحقق

العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة تعتبر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح صحرا
وانه محال وتلك الفائدة قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول
ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر
وقبر حرب في مكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان هذا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من
غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او ثان ل
السجع وهو تكلف التقفية من غير تادية الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع التقفية ظ
الحمامة او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الطباق
كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك
واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة
بالغائط الذي اسم للمكان المطمئن من الارض او المبالغة كقولك رايت اسدا تريد الرجل الشجاع فانه ابلغ وجه
في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه
لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجة المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك الباقي وتحصل لها لذة بادراك
ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل
احوال اللذة البشرية ان تحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بآلام متعددة بحسب ما يحصل من
ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم
معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة
من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاجل اختيار تكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل ل
هذه الفائدة وقول المص طاب ثراه وهو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع ضمير
عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي

البحث الثامن في وقوعه في اللغة

في هذا البحث مسائل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه و
خالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واصحابه والحق الاول لان اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع و
الحمار على البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد الليل ظ
السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقل ان يخلو التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة
مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار
للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة
الشعر فاما ان يكون ايضا حقائق في المعاني المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق لفهم احد
هذه المعاني عند اطلاق لفظها مجردا عن القرائن والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على
ما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع على تقديره بان ل
بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ من اطلاقه والجواب لا نم انه مخل بالفهم
وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة
المذكورة وارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض فاقامه وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء
بنيناها بايد فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه
الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجازا
لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل ويصدق عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند ظاهرة ل
الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح
فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فما لم ياذن الشارع في اطلاق اسمائه
الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع في اطلاق الاسم

ص

فيها آد عيتم لزومه الثالثة المعرّب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعلوه موجود في
القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره
كمشكوة فيها مصباح والمشكاة لغة هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله
تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع عن كون هذه الالفاظ ليست
عربية وماذكروه لايدل على انها موضوعة لغير العرب ولايدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه
الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا كالتنور
لقالوا لولا فصلت آياته ءاعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان
بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الآية لاينافي ان يكون فيه ماليس
بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل
والظاهر والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالعجمي الباقي على العجمية الذي لم يتداوله
العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت اشهر
بالعربية حتى يفهم فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله ءاعجمي وعربي معناه أكتاب اعجمي
ونبي عربي وليس معناه ابعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه لاعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والآية
الثانية انما تنافي وجود ماليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ماليس بعربي وان كان نادرا غير
قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قول المصنف طاب ثراه في وقوعه عائدة الى المجاز وقوله ووقع ل ويدل
اشارة الى المجاز والهاء في قوله فيدل عليه عائدة الى المصدر ووقع وهو الوقوع — البحث التاسع في انه
على خلاف الاصل — قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل
عليه ثلاثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها كلام
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف
الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد سامعوا اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهم شيئا منها

الآخر

٤٣

الابعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
او على مجازه او عليهما معا او على واحد منهما والكل باطل فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان
شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن الحقيقة على مجازه لكان المجاز القرينة ظ
حقيقة اذ لامعنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما كان اللفظ حقيقة
في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء
منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فتعين حمله على الاول اي الحقيقة وهو المط وثالثها ان المجاز يتوقف على
نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لامحالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه
الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل يعني به معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه
ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة
في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظ فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم
في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني ان المراد
من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث
يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي هي لم تبلغ بهجرها الى حد المجاز
والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت
الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه
وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر
فيتحقق التعادل وهو اختيار المص وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا
ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا
الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة

الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في
ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما
تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز
بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول
فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير متوقفا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر
استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزائدة فتصير الحقيقة
اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية

الفصل الثامن في تعارض الاحوال

قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد منه حمل على حقيقته ولكن الحقيقة
قد تتحد ظاهرا وتتعدد حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وح يبقى ذلك اللفظ
معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص
فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات
فيبحث عن اولوية الباقية وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض اعلم
ان المقتضى لاختلال فهم معنى اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فلان اذ على تقدير احتمال
احدهما احتمالا مساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال
كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان تلك الحقيقة المراد واذا انتفى
عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه
بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض
كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يتعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية
بعده وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض
احد المعارضين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز الاولى وذلك

لغوية / يتعذر / احدها / اولى

كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل
اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرآن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي
ولا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاول ان
المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك
والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم
السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة
الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك
غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بخلافه فكان الاشتراك اولى بيانه
ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد فيه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى
المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل يفهم ان المقصود واحد
منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة
له فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول
والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ
مشتركا يوجب تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى
الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذا كان معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر
وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب المصنف عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد يشملها وهو
ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظنه رجحانه عليه ولا يقتضي ما ذكرتموه في ذلك الرجحان
الثانية النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم
هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للتعليل كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة
للطواف

عليها / القرائن / عديها / اذكا / ظن / للتثقل

اللغوي ل

فيه علا تقدير نقل لفظ الصلوٰة من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلا تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني الشرعي واللغوي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوٰة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه وقال آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو منهم دائما من غير اختلال فكان اولى واحتج آخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظ واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم الكثرة المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثرة المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح

الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار ومعموميته في الاشتراك

كثيرة ل

عمومية ل

هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان لفظة في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظنية لا يتحقق الاحتمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على احدها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقية فلا احتمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع

الاجمال ل

اجمال ل

صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت بجوامع الكلم واختصر الى الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى ولا يقال الاضمار يحتاج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضوعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بينا والمشترك يحتاج في كل صورة وجوده فكان الاول اولى

اختصارا ل

موضعه ل

الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز

هذا بقية المعارضات العشر احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فمقتضى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت عن قضية النص فتبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الآخر لا نم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا يدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكورة في الاية الوطي فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظة الصلوٰة فانها يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوٰة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوٰة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربا فيقول الآخر الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المقتضي لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظة اخذ اي وحرم اخذ الربا فالثاني اولى لغير ما ذكرنا في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ

عليها الاب ل

لغير ل

الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع ولو قال
لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخصص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية
فقال الآخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان
التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء
بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل
اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا لتسمية الحال باسم المحل بعلاقة الحلول فهما متساويان لاحتياج كل منهما
الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة
للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الآخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه
على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة و
استغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم
المراد الحربية وخص عنه اهل الذمة ويقول الآخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب فيه ٦
تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير
عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه
مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه ل
يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الآخر نكتة
بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول
اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك ل
الشيء وقد ما تقدم من وضع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما منه
هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة

اولى منه

اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام
بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير
كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترضه المصنف طاب ثراه بان في ذلك انما يكون يدل على كون التخصيص اولى
من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المط وربما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت
وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل لحكم ثابت بل مفيد للاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله ما لو قال
النبي صم صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا
للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر
بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المصادة الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها
هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها
الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من روساء الادباء ومحققي الاصوليين الى انها
موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق يعني كون المعطوف بعد المعطوف
عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة
على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير
ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو
تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة مع ما علل
عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير
موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد
وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو
حينئذ تفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبله تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعده في القول الثاني
تفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين

الحطة كلمة بنادت وكلمة المعنى ان
لنا ارتبند فروبمند مهذب

كونها للجمع اتفاقا الثالث قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متأخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وحينئذ لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متأخرا ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حين ارادوا السعي بايهما نبدأ يا رسول الله فقال لهم عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوه ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية ويائها في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف التثنية ويائها دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك احتجوا بانكاره عم على من قال هذا اشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو

موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية رسوله صلى الله عليه وسلم فيستحيل فيهما الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول فهذا انما يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان الخارج على ابن عباس يتعارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لم يأمرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا للتضييق بتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه وان كان ابن عباس اعرف مما انكروا عليه وذلك بدلالات الالفاظ واعلم [illegible] فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حقه كيف ملئ علما وعن الثالث ان اطلاق المعطوف ليس بتغيير للاطلاق المعطوف عليه بل الكلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع منع رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام لانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول

بالذكر ح

كنيف ح

كلام ح

بالمنع م

ومقول المصنف من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا نقله
في القول الذي بعده عن ائمة على الهاء في قوله ولورود. عائدة الى الواو ومنها الفاء وهي
للتعقيب من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون
المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم تفد دخول الكوفة عقيب دخول
بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل تفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها فيها اقل
منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف
بورود الفاء في كتاب الله لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فكقوله لا تفتروا على الله كذبا
فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها
يكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها
للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجود العلاقة لمن بعيد
يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى كانه شبه الواقع في الحال ومنها في
لفظها من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى
وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف صح
في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية
اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للتشبيه لقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه
فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة
او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومنها من
هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين
فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتدا فضلا
مسلزيد

والثاني

والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى
ما للظالمين من حميم وقوله وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه
من القوم الذين كذبوا بآياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام
الثلثة المذكورة فكان اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لكل
منها لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول بين مبدا الخروج عن غيره وفي الثاني بين المأخوذ منه عن مبتز ٢
غيره وفي الثالث بين جنس الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فقال قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها
في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الآيتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في
الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل
ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصاله
عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره واما عند انفصالها عن
ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت
موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود
الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما بين وامتناع
اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الآية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد
كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها
الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل
غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله وامسحوا برؤسكم
افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانا نحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت بيدي
للاتفاق على انها للتبعيض

بالمنديل ومسحت بالحائط وبين قولنا مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمص
طاب ثراه لم يرتض بهذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض
ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول
ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق
بين القولين كون المنديل والحائط في القول الاول المتعين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا
ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع وايضا فان الفعل
مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل وهو خارج عن النزاع ولو حذفت لفظة يدي
وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن ان تأمنه بقنطار يؤده
اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها لفظة
انما وهي موضوعة للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها به
كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما
يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن
النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما
موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حالها لاصالة عدم النقل ومع القول
لا يمكن توارد مدلولها اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات
على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر
المدعى وضع لفظة انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر كما في قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في المتصفين بهذه الصفة
وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى ليست منحصرة

ما ذكر

العزة

تعالى

في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عم ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون
موضوعا لغير الحصر فلا يكون موضوعا له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها في غير الحصر في الكتاب العزيز
والحصر في الآيات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الآية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار
وتقدير الآية والله اعلم انما يريد الله ان يخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت
اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في الترتيب الى الطاعة
لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز
فلا يكون بمجرده دالا على احدهما على انه لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة
للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما
قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه
فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني
كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عم و
نفي غيره من الصفات المنزهة مثل كونه ملكا او غير ذلك

الفصل العاشر في الخطاب

قد عرفت من صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمص عرفه هنا بانه
الكلام المقصود به الافهام فالكلام الجنس ويخرج به الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج به
كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد بما يقصد به الافهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه
والا لا نتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ
الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف يحتاج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المص طاب ثراه من هذا
الفصل معرفة كيفية استدلال بخطاب الشارع على [illegible] مبتدئا بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي
دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع مفيدا
لمعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما

لزما

استحالة خطابه تعالى بما لا يعني به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه
ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجرده عن
القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ
الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا بدأ المصنف طاب ثراه بذكر هذين الامرين وجعل
كلا منهما في بحث مفرد الاول في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل ما لا يفيد شيئا بحسب تشخصه سواء كان
غير موضوع لمعنى او موضوع لمعنى لكن ليس في ذكره بحسب تشخصه فائدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة
والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا يعني له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث
وجوزوا ذلك واحتج المصنف طاب ثراه على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تعالى
ممتنع اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجوه ‏نقيض
الاول انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة من اوائل السور كقوله تعالى
كهيعص وطسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كأنه رؤس الشياطين وبما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وقوله تعالى عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا على ما تقدم الثاني ان
الوقف على الله تعالى من قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا واجب
ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله والراسخون
واو عطف ويكون قوله يقولون آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين آمنا به كل من عند ربنا ويصير
ذلك عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه
في الحال فيكون الله تعالى من جملة القائلين آمنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها
عاطفة يستلزم زيادة الاشتباه واخفاء حرفه وهو خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في
العلم فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا بها
وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتأويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق

بوجهين الاول

متشكلا

الاستيناف

الفهم

الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن
القراين لا يعلمه الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين
ذكروا لها معان كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤس الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك التخيل
ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض
منه التاكيد وهو معنى مقصود زايد على معنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون في العلم للاستيناف
بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان
كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لثبوت القرينة وهي
الدليل الدال على عدم استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له
اسحق ويعقوب نافلة

البحث الثاني في انه يمتنع ان يخاطب الله بشيء

هذا هو الامر
الثاني من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى
بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة
واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول ان ذلك ملزوم لاغرائه تعالى بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه
منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وحينئذ
يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما
بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء
بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره حتى منه وح لا يتحقق الاغراء
بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد
تقدم استحالة خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي
لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن

دلالة اللفظ

يستنكرونه

قوله نافلة حال من يعقوب ومضافا عليه ولد الولد وليست حالا من المعطوف عليه ان يكون اسحق ولد الولد الغير بل هو ولد ابراهيم وهو باطل لانه ولده

خطابه

ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا البحث الثالث قيل الدلائل اللفظية ظنية

اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وسيد الانس رجحه فخر الدين
في المحصول والمحصل وجوزه آخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله لم يتوقف على مقدمات عشرة
غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية
اما اللغة فظ لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم ومع يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف
فلاختلاف المعاني باختلافها والمرجع فيهما انما هو الى اشعار العرب وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احديهما
كون هذا الشعر صادرا عن هذا الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الآحاد والآحاد غير مفيدة
للعلم وايضا فان الروايات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما حقية لقول الشاعر وهو غير
معلوم لعدم عصمته ومع يجوز غلطه ولحنه وقد غلط المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ
على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى ميزه وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ
وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما هو بحيث اذا لم يكن مجازا مرادا لكن
عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى
آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ
على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظ وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص
وتقريره ظ مما مر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدم
الناسخ ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو ظ وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض
النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة
لم يتعرض لها المص هنا واشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود
دليل عقلي يدل على وجود نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقل عليه

يقينيا ظ

لعدمه

النقلي

لزم

لزم ابطال النقل لابطال النقل ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقل
بما لعلمه بالعقل والمص لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون
لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا
والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حرف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا نحو راس وبير ومومن
واشباه ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القرآن العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله لا اله الا هو
امثال ذلك ظواهرها وان هذه القوادح منفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من
امثال تلك المحكمات يقينيا خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت
الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية تمهد لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من الشارع
اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية
او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية و
تعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو
المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في
معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها وجب
ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد
تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما
الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية
فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني
فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا كان كالمشترك يفتقر
في حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على
الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول

الشارع

متعددا

مرجحة ظ

كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور عن غيره من الشرايع
وان ذو هو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث ان يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم
فينقسم الى اربعة اقسام بحسب اقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا
عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل واحد من ذلك الخطاب دالا على
مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم منها قياس منتج للحكم مثل قوله عم اتعصيت امري الدال
على ان كل عاص يستحق العقاب فانها ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب
واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة الامرين والآخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما فانها يدلان
على تعيين باقي المدة للآخر مثل قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانها يدلان على ان
اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته
في الارث فانها يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامها متصلة موجبة استثني منها عين مقدمها فانتجت
عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دل
عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عم الاثنان
فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونهما بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان ومن كونه بيانا للحكم الشرعي
وهو كونه مبيحا للسفر حيث كان عم قد نهى عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عم من حيث كونه مبعوثا لبيان
الاحكام الشرعية دون العقلية ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما دل عليه الخطاب وهي الدلالة
الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او
من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة
دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل كقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل
دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطأ
والنسيان من الامة وانه محال هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فلانه لا يلزم من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر

ذهبك الخطابين

لامرين

الاصل

دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل
الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على
مساواة التفاح له كونه
فانها يدلان على تحريم
الربا في التفاح لاستلزامها متصلة موجبة
دل عليها القياس ودل على المقدمة
الاستثنائية م م م م م

وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطأ والنسيان من بعضهم وان جاز على آحادهم لما يأتي في
الاجماع وان ثانيا فلان ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب وقد يكون
شرطيته مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد
ذلك من قوله عم لا عتق الا في ملك واما الثاني فما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة الايلام واما
اذا كان تابعا للتركيبها فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف
على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى
هذه دلالة البينة ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في
الغنم السائمة زكاة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من
يقول به

المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول

الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس
للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه لخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على
الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم
ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انه هل هو
مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا
وزعم ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والحق
الاول لان انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم من كونه على
خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى كانت
كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن العزيز والشعر والعرف اما القرآن فكقوله تعالى حتى اذا
جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين
من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد

والمراد فعله واما الشوء فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول الزبا لامر ما جدع قصير انفه
وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورات امرا اى له واما الثاني
فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال
يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون ذلك دالا على احدهما على التعيين
لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى
جزئياته على السواء اما مع كونه ادل على احدهما من الآخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال ههنا مجازا اول
من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فلا ولى انما يدل على المرجوح واجاب ايضا
بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد في الآية الاولى القول او الشان ولو سلم
ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الآية الثانية
وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا
امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره
لاستلزامه وصف فعله تعالى بانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في الشرعية ومن المعلوم انها ليست كذلك وفي القول
المراد والله اعلم ان الله تعالى من شانه انه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان
لان الجري والتسخير ليس بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو
المجرد عن القرائن وههنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل
منعنا من كون الفعل مرادا وابطال احتجاجهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر
لم يدر السامع اى هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد
لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض فتردد
الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر
الى الفهم ذلك ولو كذا لو كانت حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى

انه يفيد القول الا انه والهاء في قوله فيه على الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى يتعلق بالصحيحة والهاء في قوله فلا يجوز
الاستدلال به عائدة الى الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة
البحث الثاني في حده
لما بين ان لفظ الامر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس
شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي ويخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد
وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر
بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احترازا من طلب الفعل بالاشارة
ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو
كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص
لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد هو الذي ذكر فخر الدين في المحصول
واختاره المصنف تبعا له في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول
الدال على الطلب وحده فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس
وتقييده بالدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب الفعل اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما
وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة ههنا الدلالة المطابقة
الالتزامية والا لانتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تستقر في هذا المكان او لا تسكت
فانه يدل على طلب الفعل بالالتزام وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة
ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله واجتنبوا الرجس
من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق
احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طرده مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب
الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا

الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة ملتبس فينتقض بقولنا وجد طلب الفعل والجواب
الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقولين بالقولين المذكورين
المذكورين وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود مردودة مثل قول القاضي ابابكر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل
المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه معرفتهما
بهما يكون دورا ولتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت معرفة له دارا يضا وكقول المعتزلة
الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا
اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الآتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني
فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا
فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل
لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه آيات كونه
معلوما له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات
والامر والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي و
النائم والغافل فلا يكون هي اياه والا لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره
المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزائد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت
لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظة الامر المتداولة بين الخاص والعام
بازائه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة
للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تع امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يرد منه
لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تع اتفاقا فقد ثبت وجود الامر دون الارادة
ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره

اريد

اريد منك الفعل ولا آمرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على
مغايرة الارادة للامر وما نحن فيه ان احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب
اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا فلو عكس وقال آمرك بالفعل ولا اريد
منك لزم المغايرة المطلوبة ايضا الثالث ان السيد قد يامر عبده بالا يريد كما لو ضربه فتوعده الملك
بالمؤاخذة ان كان لا لموجب فاعتذر بانه لا يتمثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد
ح يامره بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم فتغايرا واجاب
المصنف ره عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تع بعدمها
اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسألة اعني عدم اقتضاء عدم العلم الامتناع والوجود
هو الوجوب مذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه
قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض فانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا آمرك به ولهذا
يستقبح الناس ان يقول الساعي للملك آمرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة
عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة مجموع الطلب او الارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر
انفكاك الامر عن الارادة فالنزاع منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد
الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب منتفيان في الاشتغال عن ذلك الفعل المامور به والجواب
عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الثاني المذكور للاشاعرة موضع نظر
وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان
كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا
يكون مرادا له تع كان اجود البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب
وقد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير
افتقار الى الارادة لغيره وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لابد

اشتمالها
لا
الاول

مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على معناهما احتج الجبائيان بان تميز بين الصيغة وبينها اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطني خفي لا يطلع عليه السامع فلا تفيد تميزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسألة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحقق واستدل المص طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون مفيدة لها صفة الامر فيه قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللافظ بها مستعملا لها في غير موضوعها كاستعماله اياها في الخبر او غيره وقد اعترف المص طاب ثراه بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس بامر حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف هنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد الجأ ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسألة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي للطلب مقام الخبر وبالعكس واعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الآخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر

وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد بهن بذلك واما عكسه فكقوله عم اذا لم تستح فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك الفعل بترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر واطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيمار

الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان صيغة الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل آ الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة يشترك في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا ينتقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه د التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ه الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم و الدعاء مثل رب اغفر لي ز الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ح الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ط الاكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين ي التسخير كقوله تعالى كونوا قردة يا التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يب التسوية اصبروا او لا تصبروا يج التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل يد الاحتقار القوا ما انتم ملقون يه التكوين كن فيكون والمص طاب ثراه اقتصر على ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتسخير والاهانة والتسوية لا تفهم من مجرد الصيغة بل انما تفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المص طاب ثراه هنا وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب

من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة
في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة
الامر على ان ~~الامر اوجب الفعل~~ المامور به في صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال
السيد المرتضى انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة وفي العرف الشرعي مختصة بالوجوب وقال آخرون انها
مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره
بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القراين نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة
لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة توجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب
تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين الامرين اللازمين دليل على انتفاء ملزومهما وتحقق المدعى وتوقف الاشعري
والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المصنف طاب ثراه على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز و
اثنان من السنة واثنان من طرق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد
ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا
يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب
~~ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي~~ ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر
يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه ظاهر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة
دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى
على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولو لا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم
الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا لمخالفته ومعاندته واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على
عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر قد يفيد الوجوب
عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول

نظر

حقيقة

عقيبه

بان

بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم له او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع
والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كان الثاني غيرهم
لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مرتب على تركهم الركوع
عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سبب الذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر
بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر الاتيان بمقتضاه فيضادها ترك الاتيان بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب
انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا
الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به
مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر على سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب
بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نسلم كون موافقة
الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد
اتيانه به على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فاذن المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به
على غير الوجه الذي اقتضاه الامر له او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فالمخالفة اذن عبارة
عن عدم اعتقاد حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الآية
على امر مخالف الامر بالحذر بل هي دالة على الحذر عن مخالف الامر سلمنا لكن الآية انما دلت على ان مخالف الامر مامور
بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف لانه
انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال
قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امر ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك
وايضا فالهاء في امره يحتمل عودها الى الله تعالى والى رسوله عليه السلام وحينئذ لا يدل على ان امرهما للتعيين للوجوب
والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل

عوض
عن الغير
حرير

العذاب

هو المخالف

حقيقته

على

امر قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا
مسلم لكن الانحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين
واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه
حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الآية على ان مخالف
الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالف الامر فيبطلها عدم تعيين المامور بالحذر فان قلت المامور بالحذر
هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر
عن انفسهم وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او تصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين
قوله والآية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه لا اقل من ان يدل على
جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان
الحذر عنه حذرا عما لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع وروده الامر به وقوله انما تدل الآية على كون
امره اما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان قال فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر
بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما
تعني الله ورسوله عم في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل
بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به
مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به لكان قوله
تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الافادة وذلك غير جائز على
الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا
من غير فائدة وايضا فالمسخب قد يكون هو بالابد مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمتنع كليتها بل هي
ماموراتها ل

واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به
م م

جزئية

جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع
من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني
مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا لكن عدم
عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول
التاكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه ورد للوجوب والكبرى
كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما يأتي والاصل استعماله في غير موضوعه ومنع من كون الخلود مخصصا بالكفار
لانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث تحقق الخامس قوله عم لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك
ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق المشقة فيه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان
الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة تمنع لاجلها وفخر الدين استدل بهذا الخبر وبما بعده على كون المندوب غير مامور به
قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره وهو المشقة عليهم والاجماع واقع على ندبية واذا كان الامر
بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا
لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل
الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير
مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد وكرهته
فقال لها عم راجعيه فقالت تامرني يا رسول الله فقال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عم الامر واثبت
الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من
بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي عم
فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به

مندوبا مندوبا واما الثاني فلانا لانم انما علمت بانه لو كان امر الكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادا من امره الراء
الشايع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذم المخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك
المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب
يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك يتعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على
الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله بابلغ
الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم المخالفة الامر الا على تقدير كونه
مندوبا واما على تقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عم دع ما يريبك ولانه اذا تعارض طريقان
احدهما امن والاخر مخوف يتعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا
فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة
للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها
موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب احتجوا باستعماله في الوجوب والندب

لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه شرع في ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في
الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل فانه يجب المصير اليه للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه
وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما

اوللوجوب

اوللوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته على سبيل المجاز لانه لم يوضع له
اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من كونه موضوعا
للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز تذنيب الامر الوارد القائلون بان الامر
للوجوب اختلفوا في ان الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المص
وقال اخرون انه للاباحة واحتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول
بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضة للمعارضة
وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة وذلك لا يمنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمنع
الانتقال منه الى الوجوب والعلم بذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب
وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نم ان الامر
مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ وتنافي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضدا
له وان استحال اجتماعه معه وافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال
المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا لوجوب الصيد والوطء والتالي
باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المص طاب ثراه بان ذلك معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكره لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر
معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاثر بغير مقتضيه محال في بداية العقول ويجاب عما ذكره ايضا بان
عدم افادة الايتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر الحق ان الامر
قد اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القراين فقال ابو الحسن الاسفرايني وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا بل حيث
المفهوم الا ان ذلك المط وهو تحصيل الماهية لا يحصل الا بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى

وابي الحسن البصري وفخر الدين الرازي واختاره المص طاب ثراه وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف
الباقون اما لادعايهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المص طاب
ثراه على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من مسمى الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان
كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار
وقول السيد اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله له احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم
او حفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما
بخصوصية او في احدهما مجازا في الآخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير
الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة
ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر
بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع المضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار
يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى
فتخصيصها بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار
اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول السيد
لعبده افعل الفعل الفلاني دايما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض
واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده باحدهما تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده
القيد وتقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بقسميه باطل كما تقدم فكذا المقدم وفي
كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته
كان الاشتراك والمجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه له
فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منها بخصوصيته ان كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت الاشتراك
والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولا تنتفي في افادة ايا. الى قرينة وذلك آية المجاز على

تقدير

٩٠

تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه لخصوصية او لامر صادق عليه فلا نم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير
كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للآخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا
كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضاء التكرار وذلك غير مستلزم
لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نم لزوم التناقض او التكرار بغير
فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز
عند تقييده بضده كما في قوله تع تلك عشرة كاملة وقول القايل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه
لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون تعيينا لاحد معنى اللفظ
المشترك وتبيينا للارادة واحتج القايلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب
بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب
بمنع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعن المص طاب ثراه عنه بالصغرى ولئن سلمنا منع الملازمة لتحقق
الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دايما ممكن والاتيان بالفعل دايما غير ممكن ومنع ايضا
من علية الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القايلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بعد ان يقال له
ابدا مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال النبي صلى الله عليه وسلم اَحَجُّنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر
بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد
استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمص قد جعل هذا مذهبا للمرتضى
هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرنا اولا والجواب
انا لا نم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فان من قال اعتق
عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قلت اسدا
فيقال له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال تشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون
نعم ظ

دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك فيجب
حمله على القدر المشترك وقول المص طاب ثراه على ما سيأتي يريد به ما سنذكره في ان للعموم صيغة تخصه

البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الآخ العلية لحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم

لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارها بتكرره واعلم
ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط
او الصفة واما القائلون بعدمه فقد اختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره
بتكررهما وقال آخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ
ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المص وهو ان الشرط او الوصف ان لم يكن
علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج طاب ثراه على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير
عدم العلة بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا
اما الاول فلان من قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شراء
اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لام العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل
على عدم افادة التكرير واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد
من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا اصبحت فافطر على
مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها
فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات وفيه نظر فان
انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا ومدعي
التكرار يدعي انه موضوع اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة

٥٠

يراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة
التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة تستتبع معلولها في جميع صور وجودها والا لم يكن علة وهذا
حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادة التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء
الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا
كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان
جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح
اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون
بسبب كون العلم منافيا للتعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداد
او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لسخائه وشجاعته ولا يجوز اسناد
الاستقباح الى وصف آخر لان الحكم له متحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وحينئذ
يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم
شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا

البحث الرابع اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد
للتكرار لان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسن البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية
انه يفيد التراخي يعني جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية باشتراكه بينهما
واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا بامر خارج
وهو اختيار المص طاب ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها ثلثة
الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر المطلق
[illegible] وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فيتعين كونه حقيقة للقدر المشترك بينهما لما عرفت
مع انه لا يتحقق دلالة على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار

علة
استخف
والاستخفاف
الفور
جزئياته

وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل او افعل الا
ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب ما قلنا وبيانه في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل
لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان
المراد بالفارق انه كل واحد من الامر والخبر له خواصه لم يلزم مساواة الخبر في عدم الدلالة على الفور
وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا من خواصه بل مجرد ماهيته لزم
مساواة الخبر للامر في لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا

احتج القائلون بالفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال
ذم ابليس عليه اللعنة بترك السجود عقيب الامر به بقوله جل جلاله قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر
للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجب علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات
فكانت المسارعة الى المأمور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى
غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون معينة
او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المأمور به لفاته اذ لا قصور
الاجماع منعقد على انها غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون
السوداوية وان كان عن امارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من
الناس من يموت فجاءة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب
على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم
التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في
كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما
لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على

عدم

عدم الامتثال في ما سواه وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر وتجبره على آدم عليه السلام وافتخاره بقوله انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها
لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الآية ما يدل على انه امتثال الامر على سبيل الفور
وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمأمور به
على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث بجواز التاخير عنه
الى غاية وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكروه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال
افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوده مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة
والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا

البحث الخامس الامر المعلق

اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا
فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة
من الشافعية وابو الحسين الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف طاب ثراه واحتجوا
عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن به حرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق
عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط
الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلاة والحول شرطا لوجوب
الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلاة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وثبوته فيه وحينئذ لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه
شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا
وفيه نظر فان لفظ الشرط قد يستعمل في العلامة وفي العلة بل وفي جميع ما يقترن بحرفه وهو ان حتى اكثر المستدلين

بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم
انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا الحكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية منتج لنقيض مقدمها
لو استثنا نقيض مقدمها غير منتج شيئا وقد يقال لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه
لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز وعدمه وعلى هذا لا يلزم من
عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقد يقال لو كان شرطا لزم عدم الثلاثة لها وجودا وعدما
كان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركته غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له
في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكر حينئذ فيه ان يقع كون الشيء شرطا لنقيضه ولمعانده
وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى ابن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف
حيث سأل عمر بن الخطاب عليه اللعنة وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فقال النبي صلى الله عليه وآله
فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم ما علق عليه وهما
من اهل اللسان مع تقرير الرسول اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب
لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما
عقلا من الآية الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا
على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف
للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الآيات على وجوب الاتمام فانه قد روت
عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لانه
لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصورة انما
لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر لنفس الاقتصار على تينك الركعتين فاطلاق
الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الآية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان

اخر قولي ان ذلك حجة عليكم لا لكم

لم يكن

لو لم يكن القصر لدليل اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم
التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم
سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله والله
لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلام فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم
المشروط اعني عدم الغفران فهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عليه السلام
اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او
لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه ما يدل
على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم وان عنفهم في الدين
او المصلحة رآها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء الشرط اذ لا يجب الغفران لهم على
تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه
واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمصنف
خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه
احتجوا بامكان قيام غيره
هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما وهو انه يمكن ان يقوم مقام
الشرط شيء آخر وحينئذ لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط
والثاني المعارضة وتقريرها انه لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم
اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على البغاء
ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم
الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط
احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وحينئذ لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما لوجود الآخر

لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل
اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتي التخصيص بدون البقاء فيمتنع
اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البقاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولانا نمنع الملازمة من (هذا المثال)
عدم ارادتي التحصن وارادتهن البقاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا
لما خصص المصنف الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط
وكلامه في الامر لا في النهي

البحث الثالث الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر

اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيدا بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على
نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد
والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين
والمصنف طاب ثراه واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام
والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة
(وهو لدلالة بالمطابقة)
واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف
(او المطابقة) (التضمن)
ليس موضوعا للنفي عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام
فيه ولا بمعنى مشتمل على جزؤه انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية
(في التضمن) (فاعل مشتمل) (بطلان) (من اقسام التالي)
اللزوم الذهني بين معنى موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة
في السائمة وانتفاءها عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الآخر ولتجويز العقل
شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم
في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل
ثابت مع انتفاء خشية الملاق والجزاء ثابت مع عدم القتل خطأ واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عم

في الغنم

بنزال

عمدا بل خطأ

في الغنم السائمة زكوة وقد يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات
الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا وقول ابا عبيدة في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته
لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم
بن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد
لا يحل عقوبته ولا عرضه وبقوله عم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة
العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني لي ولية له مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه
الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف طاب ثراه صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان
ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره
ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف
طاب ثراه لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة
لكونه صادرا عن النهي وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا اخر صالحة للافادة التخصيص وهو اما شدة الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسؤلا
عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف دون غيرها من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم
وهذا آت في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه اذ قد
يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في غيره نحو ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع
من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى او لان بيان حكم غير محل الوصف اما لكونه
غير واجب او لتبيينه بنص آخر يختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم الآخر
ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او ليقايس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في
استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور علة الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيعطيه

بدلالة قوله

حبسه

الذين لا

لافادة

اهمها

مثل حكم فيحصل بثواب المجتهدين او ليحتمل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لانه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها كانت حقيقة المونة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح

تذنيب ان كان الوصف علة هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم
ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء يفيد وجوده بوجودها وعدمه
بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير
كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له
بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة لهو قد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر
فان علل الشرع معرفات وعلامات على احكام لا مؤثرات فيها والمانع من عدم علامة الحكم وجوده عند علامة
لكن لا يلزم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون
الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين
الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت
العلة بمعنى المؤثرة وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم
من غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير
للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر التقييد دفع ما يتوهم من اباحة قتلهم
عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق
ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع الوجوب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع
ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا
عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون شبه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة

فقال

فقال مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا
المقيد الثالث المعلق على وصف في جنس هل يقتضي نفي ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله
في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي
الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل
فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة
الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق
عليه وذلك موجب لظن علية له وحينئذ يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم
لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لتعلق السوم فيكون
علة في جنس خاصة لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف
وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية وح يكون
قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما آخره الليل ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم
في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك هذا خلف
احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام
والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرف من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام
الثلثة المذكورة واما بطلان الاول من اقسام التالي فلان انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضع اللفظ ولا جزءا منه
واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود
ههنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان تحول الوجوب لها

لاحكام
استناده الى علة
المؤثرة
فيه
مفقود دل

فانه لامانع من ورود خطاب بنفي بعد الغاية بمثل الحكم الثابت ومانعا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لايمكن بتصور
الصوم المقيد بكون آخر الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان تحول الوجوب لها لو ورود خطاب (بعد ورود)
بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لايدل على عدم اللزوم بل يكون مبنيا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صح
بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها لكان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لايجوز يدعي
استحالة وقوع هذا المفروض او نقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان
ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم
لايقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لايقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين
من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد ابن حنبل
لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله والشرطية ظ فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود ويندرج في ذلك
الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا وكذا قول عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من
عداه ليس رسول الله فيدخل في ذلك محمد صلعم والقول بان محمدا ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة
لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لابد
له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان انا
لو قال لغيره لست زانيا اوليست اختي زانية فهم كل سامع انه من المخاطب واخته بالزنا فلهذا اوجب اصحاب احمد (رمي لـ ... زانيا)
عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن
الثاني ان ذلك لايفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب
دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظ بل اليه منضما الى القرينة (فهذا الاختصاص غير مستند)
المسئلة الثالثة في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على حصر
ثبوت صداقته لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف

فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصرا
في زيد وعمرو لكانا اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك (لكانا)
كذب كما لو قيل الحيوان انسان واللون سواد وقيل عليه ان الكذب لهما يلزم لو كان الواحد المضاف الى الالف
واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك
صادق ولو سلم كونهما للعموم لكان مقصود المتكلم الزما كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف
بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فانه كما تامتساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع
من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظ وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع
منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزام كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز
ان يكون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسئلة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم
ما زاد عليه وما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه واكثر الاخرون مطلقا بمعنى انه لايدل (وجب)
على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين ان كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة
لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لايكون علة و
لو قالوا لزم ما لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثال ذلك قوله عم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على عدم
حمل ما زاد عليه الخبث لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكثرة الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف
وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لايقتضي اتصاف ما زاد
عليها به واباحة نكاح الاربع لايستلزم اباحة ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد على ما علق الحكم عليه واما الناقص
عنه فانه لا يخ اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني
مائة فانه يوجب اباحة جلد خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا ما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب
والا لم يستمر فانه لو قال يجب جلد الزاني في المجد مائة وعشرين تغليظا لايلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا

بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لا يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يلزم الحكم
بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان
ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما يقصر عنه اولا
وقد لا يكون والاول فيما اذا حظر علينا استعمال نصف الكر وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال
الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق الحكم على عدد لا يستلزم
نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه . البحث الثالث الآمران نقل كلام غيره

الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه
فخر الدين والمص طاب ثراه وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل آ انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع
انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه ب هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر
في الامر وانما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مأمور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل
من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا ج هل يحسن ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان
فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه د اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل
يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل
والا لم يدخل مثال الاول ان يقول فلان يأمرنا بكذا ومثال الثاني فلان يأمركم بكذا واما الثاني وهو ان
ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تع يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكلام فيه لانه خطاب مع المكلفين
فيتناولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بامر الواحد لنفس شاهدة وليس الكلام
فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثالث
من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول
كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل من هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا
والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يأمرنا بكذا او يأمركم بكذا ليس آمرا بل مخبر

بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي صلى الله عليه وسلم ليس آمرا لنا به بل ناقلا امر الله تعالى البحث الرابع
الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا اختلاف الامرين في تضادهما وتماثلهما انما هو
باعتبار اختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا فان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى
اللاحق وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلاة الى الكعبة
فانه ناسخ بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلاة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة
الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلاة والامر بالصيام ثم
ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل
على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف وغيره وان تماثلا فان كان
بحرف عطف كقوله صل ههنا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع
فيه الزائد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق
عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع
الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار
السقي في حالة ولعله فانهما كانا عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه الزائد فاما ان لا يكون معرفا باللام قال
القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المص طاب ثراه وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين
واحتج المص على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شيء اصلا
لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المأمور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا
بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه
منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن الوجوب الحاصل
به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به اولا فلا تخلف
للثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى امر آخر غيره يوجب كونه

وصل عند الكعبتين

للتاسيس وفايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد لان التاسيس اكثر فايدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ
ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان التاسيس اولا وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه
للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الآمر حال ايجاده
الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان
معارض باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل
صل عنا ركعتين وصل عنا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا
للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون
لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم وح تبقى
دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا طاب ثراه باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها
عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وايضا فيه نظر لان احتمال كون اللام للعهد ارجح في الصيغتين فيهما
ولعدم فايدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون
المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو
للابتداء كما قاله شيخنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفايدة فيه ح وحمل العطف بغير
الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد
يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جائز وايضا فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو
على الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا والا لما خص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلولها المامور به اولا
كان تكريرا محضا عاريا عن الفايدة

الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير

لما فرغ من مباحث الاوامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فالكلام
فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في الماهية في صدر الكتاب اخر الكلام هنا في الاقسام والاحكام
وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب

كل واحد

كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين
وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث الى الموسع والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب
الصلوة وهو مشروط كوجوب الحج والزكوة والمعرفة قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا ناخذ
الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث
كونه ظرفا للفعل فيتاخران عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد
به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال البعض
الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققوا المعتزلة ان الامر بالاشياء التخيير يقتضي
وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها
اتى خرج عن العهدة وكان الواجب واحدا لا بعينه قال فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا
لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المصنف
عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي تذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه
مستبعد ظ بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بوجوب واحد لا بعينه ان
قصد ان بهذا القول ما قلناه ان كون المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى كان واجبا
بالاصالة فهو حق والا لكان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه
انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف
مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم على تقدير وجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه
التقدير؟ الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال آخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى وغير معين
عندنا وهذا المذهب نسبه كل واحد من المعتزلة والاشاعرة الى الآخر وتبرا منه واتفق الفريقان على فساده بدليل
ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله

وكونه معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يأت فالجمع بينهما محال اجج المخالف
هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا
لكان المكلف اذا اتى بالخصال الثلث دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة
موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه
واما بكل واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا
فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد
ولازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا
كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول
والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض منها الا بالجميع لكن لا يلزم
من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد
من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته اجج الآخرون
هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال
الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه محله ان كان جميع الخصلات لم يبرأ المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان
بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معين وانه
محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد وليس عندنا اي في علمنا وهو ظ
فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب كل واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيتها
بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحدة منها وهو كونها احدى الخصلات الثلث وح لا يلزم وجوب
الجميع على الجمع بل اللازم لذلك وجوب كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها فالخطاء انما هنا من عدم التفطن
لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله

اللازم

القائم بذاته بل متعلقا في متعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا تذنيب يتعلق الامر بالشيئين على الترتيب
هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او
الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا
على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في سقوط الفرض به كما في باب الثواب والخروج عن
العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين
قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة
وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف الى الاربعة وذكر امثلتها الآخر يحرم الجمع
بين الشيئين الواجبين على الترتيب بمعنى ان في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح
والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد المأكول المباح ب يحرم الجمع بين الشيئين الواجبين
على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما محرم ج
اباحة الجمع بين الواجبين على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح د اباحة
الجمع بين الواجبين على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا تاما ه ندبية الجمع بين الواجبين
على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و ندبية الجمع بين الواجبين على البدل كالجمع بين خصال
الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب
البحث الثاني في الواجب الموسع قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق
وموسع وذلك لان الوقت المظروف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث
غير جائز الا عند مجوزي التكليف بالمحال او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض
وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف
فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري
بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او آخره وفي اي وقت من هذه الاوقات

اجزاء ل

تطبيق ل

الثلثه حطه مسلت امرو ولانعنى بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه فى هذه الصورة لم يجب عليه شيا ولانه لو جب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظ فتعين الايجاب الموسع وللعكس اشتراك اجزاء الوقت فى المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثانى فلقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تضيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التى وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدى للفعل المامور به على الوجه المذكور فى اى جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك يؤذن بان ايقاع الفعل فى اى جزء كان مساو لايقاعه فى غيره من تلك الاجزاء فى تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل فى بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان الاتى به اتيا بما فيكر به لو لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى فى اجزاء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهو خلاف الاجماع احتج المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة يختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخر ورزعم ان الاتى به فى اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال ان الفعل المؤدى فى اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابى الحسين الكرخى وهذه المذاهب الثلثه لا دليل على شىء منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يرجح شىء منها على غيره اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقى لكان خروجا عن هذه المسئلة ولا حاجة الى العزم الذى هو بدل ذهب السيد المرتضى الجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها فى اول الوقت الا ببدل لها وهو العزم على الاتيان بها فى جزء من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها فى اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة فى اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصرى

وذالبدل

وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص قدّه وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة فى اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة فى الوقت مطلقا وايقاعها فى اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه ومشاركته للمندوب فى جواز الترك وحصول الثواب لا ينافى وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص قدّه على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة فى اول وقتها لكان اتيا ساقيا بها فى جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذى هو البدل قائم مقامه فى المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين كون الاتيان بالشىء وبين الاتيان ببدله المساوى له فى المقصود منه واما غير مساو لها فى المقصود منها فيستحيل جعله بدلا منها فان بدل الشىء ما يقوم مقامه ويسد مسده فى جميع الامور المطلوبة منه الثانى ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم فى اول الوقت على الصلوة فى ثانيه ثم حضر الوقت الثانى اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثانى بط اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل والاول بط لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل على حسب وجوب المبدل والثانى هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة فى الوقت الثانى لا الى بدل جاز تركها فى الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوى الوقتين فى ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة فى ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثانى فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بان الصلوة هذا اشارة الى حجة اصحاب ابى حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبة فى شىء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل بينهما اى بين الواجب الموسع وعدم وجوبه فى النفل ثابت عن السيد المرتضى رحمه الله بان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا من الصلوة فى اول الوقت او وسطه فهو بط لما تقدم من امتناعه وان عنى به انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة

اى رحمه الله ٢٢

حرام لكونه عزما على الحرام فاذن ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين الوصفين
الا حال غفلة و هو ح غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات دون الآمدي بين المندوب وبين الواجب
الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر
فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى المخير
فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او آخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا
الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها و
كونها نافلة فكذا هنا فيه تعارض بانه لو كان فعلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا
واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا

البحث الثالث

في الواجب على الكفاية

اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه
ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على
الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي يقصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط
عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق
العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك
الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول
بالمنع من كبراه ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الوجوب
على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان مطلق
الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء الدين المتبرع دين الموصي المطالب
به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرهم يقوم بذلك
سقط عنهم وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة
ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم

بان غيره هل فعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان
موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل وسقوط الفعل من المكلف به بحصول
ظنه الغالب بان غيره يقوم به والا لما جاز له ان يفعله بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل
فيمتنع حصول المسقط الذي هو معلول له قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا
اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان به ايضا لان تكليفه بالفعل
معلوم والمسقط له مظنون فالمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط
استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر
واعلم انه كان ينبغي تقديم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور
بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به
وهو غير ضروري في الامر

البحث الرابع

ما لا يتم الواجب المطلق الا به

لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول لتقدم التحقق على الارتفاع
وبدا باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل ما يتوقف عليه واعلم
ان الواجب على قسمين احدهما ما وجوبه مشروط بامر زائد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها
على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة
الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الا ان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف
عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق
سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل المرتضى رحمه الله والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف
عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه
بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني بقسميه
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان

يبق عليه ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والبطلان كل واحد من قسمي التالي نظر وفيه نظر لان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس ذلك لازما للشاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشي عدم ذلك الشي في نفسه وانما ذكرناه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا قطعا فتقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم التكليف بالايطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا فما هو جوابكم عنا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل ومع لا يلزم منه التكليف بالايطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشي ايجاب سببه فبانه عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند ارتفاع وجود السبب لانه غير مقدور فوجوبه بسببه واما على الشاني وهو عدم ايجاب الشي ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الآن هذا خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرط كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشي مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة لاحتمال ان استلزام ايجاب سقيه الماء ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو المط وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فيعطي ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عتابا والعرف يكذبه ومن هذا الباب الحاجب هنا فرع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشي مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشي الا به واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده

والاول

والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قولهم لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلاتين الى كل واحدة منها صلاة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذا الصلوة في كل واحد من الثوب الطاهر والنجس المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شي ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يحصل العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين وقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من طلقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شي معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا النوع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شي واحد معين متميز عن الآخر في نفس الامر وحصول الوجوب في الآخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك فان التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح الواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاقل فيما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمأنينة في الركوع ومسح بعض الرأس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء منه عن البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه آخرون لان ذلك الزائد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم

وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التخيير لكن عدم احد الخاص
وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب فلا امتناع في التخيير بين الشئ وجزئه وقد وقع
التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في
بعض الصلوات وهذا ان امكن الاتيان بالاول من دون الزائد فاما اذا لم يكن كان الزائد واجبا لانه حال الاتيان
الواجب الآتي واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الرأس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل
الوجه لاتصالهما بهما وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجميعه عليهما فيجبان لا انه الواجب
الآتي وان الصلوة في الدار المغصوبة غير باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد
ابن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا ان سقوط الفرض
بها فانما قال به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات
ماهيتا بعض كائنات في شئ واحد وهو شغل الحيز اذ الكون عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر والسكون
عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة
منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا بها لكان ذلك الشغل مأمورا به منهيا عنه في حالة واحدة
وانه محال فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة موجود الكل ملزوم لوجود الجزء
فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المأمور بها اعني مطلق الصلوة والفرض فلا تم
ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الخروج مأمورا به
منهيا عنه في حالة واحدة وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها
مضادة للخروج المأمور به والامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده على ما يأتي والنهي في العبادات يدل على الفساد واحتج
المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الآخر ويصح انفكاكه عنه كونها صلوة مطلقة
وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت بالاعتبار جاز ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها
بالاعتبار الآخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطريق وبطون الاودية فانها

واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة
الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ح وقد عرفت ان الامر بالشئ امر بلوازمه
فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه هف وليست كذلك الصلوة في
الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عن الصلوة في
المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في بطون الاودية ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق والتعرض
لرشاش الحمام عند الصلوة فيه وكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلاتك
في الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان
بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق لان دخول الدار
ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر
فان سبب الكراهة ان كان لازما للصلوة في الامكنة المكروهة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار
المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهة لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا لانا ننقل الكلام
الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع وصفا الوجوب والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان
على انا نمنع من كون ما ذكرتم سبب الكراهة

الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد العام لانه

قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام
والمراد بالضد العام ترك ذلك الشئ الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية
لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء
والجلوس بالعرض واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه
محققوا الفريقين من المتأخرين وهو اختيار المص طاب ثراه واحتج عليه بان الامر بالشئ دال على وجوبه ووجوبه مركب من
الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشئ دال على المنع من تركه

بالتضمن ولانعني باستلزام الامر بالشئ النهي بالمتضد عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما
يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولانعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالفين
من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشئ وبضده معا
لايكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى وبعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ان
الامر بالشئ قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشئ كونه متصورا الا في الجواب
عن الاول بالمنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وماذكروه من جواز الامر بالشئ وضده
معا لايدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشئ وضده مامورا به مطابقة منهيا تضمنا وليس
ذلك محالا على التقدير وعن الثاني بالمنع من جواز غفلة الامر بالشئ عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم
من كون الامر بالشئ دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمقصود للايجاب متصور
للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة
الى القعود والحركة عينه بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد تحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها
لكن ذلك ليس في المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين
عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض
لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز تركه لايكون فعله واجبا خالف في
ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب
الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه
فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه مح احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك
الحرام واجب ينتج ان المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم
من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقا عند
من يجوز خلو المكلف عن الاضداد والترك ويحصل بغير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر

الجواب

الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم
الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها واما اذا واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو
خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع من كون الشئ واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة
في الدار المغصوبة فتناول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه
واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم
يكون قضاء والمسبوق وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صلوته ولان
كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان وتسميته بذلك وهو يقتل وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون
بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم في المنافاة بين وجوب وجواز تركه فلو تحققا في شئ لزم اجتماع
المتنافيين وانه مح ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول الاية
بل الاية دالة على وجوب العدة من ايام اخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب
الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشئ لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول
على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بمثل هذه
الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز
لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع الاجزاء
احتج الغير بان الجواز بالمعنى الاخص منتف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الافعال كما في المندوب
او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر لما فرغ من البحث عن
الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حين رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشئ اذا نسخ
هل يبقى جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنهم الغزالي والمص طه واختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية
مذهب الغزالي واحتج على مختاره هنا بما ذكر فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع منه
مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز

الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس
المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية
لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع
احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه و
هو المطلوب واما ثانيا فلظاهر اعترضه المص في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح
لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا وكون
زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعه
معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظ لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل قوله التقدير انه
منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا قلت التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز ومع لا يتحقق
القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب لرفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك وقوله زوال احد الجزئين
كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الجواز الآخر او برفعهما
قلت انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظ غير مناف لتطرق
الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع
المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايض لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة
او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر متحققا مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك
فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه
اعني الامر بجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزء الوجوب
اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول محال لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج
في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا

بفصل

٧٤

بفصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت
الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام
ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر اما مع تحقق الفصل الآخر عنده
فلا لان الجنس يحتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج للترك يوجب تحقق عدمه وهو
الفصل الآخر والمراد بالبقاء في قوله طه مبقى الامر الثبوت اي يثبت الآخر لانه لو لم يكن متحققا من قبل
وانما ابتدأ ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له وللحدوث فالتجوز ووجه
التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه في المأمور به
وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقة وهو
الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث في المأمور به على البحث عن المأمور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج
الى قرينة وافتقاره في دلالته على المأمور الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ آخر يدل عليه فان قولك
اضرب يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور به الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب
زيد فانه انما دل على زيد بلفظ الموضوع له ولولاه لم تفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف
ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء
او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال شيخهم ابو
الحسن الاشعري تارة بمنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل
آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال
الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تع ينتج تكليف ما لا يطاق
غير واقع من الله تع اما الصغرى فهي معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف
والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ونقطع بنسبة
المزمن ط

من صدر منه ذلك الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اى عاقل يرضى لنفسه تنزيه
المخلوق عن بعض الامور لقبحها ونسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتج الاشاعرة بوجوه تعالى
الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا
لما لزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة
بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بأي فعل كان تكليفا بالايطاق
اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل لا من فاعل وانحصاره
في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك لتمكنه من الفعل لزم الجبر وان يمكن فان لم يتوقف
ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف
فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل اى
وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظ الثالث انه تعالى كلف بالايمان اتفاقا وهو عبارة
عن تصديق النبي صلعم اى اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد مكلفا
صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين عدم
اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما
تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بالايطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال
استواء الداعي الى الفعل والترك او حال ترجيح احدى الداعيين على الاول وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد رجحان
الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بالايطاق اما على التقدير الاول فظ لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا
فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا
وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بالايطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان
هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا

لا بحسب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير راجع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه
عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق دائما فهذا الدليل
لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا كان ما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى عدم
مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يترجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان ترجيح
الجائع اذا حضره رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناآن متساويان فانه لابد
وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا يعارض بالله تعالى فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا
وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الآخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح
من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد
عدم ايمانه من حيث اخباره عم به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية ولا تضاد واجيب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه
في عدم ايمانه وان كان عم اخبر به اما للورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته ادانه عم لا يجب
عليه اعلامهم كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي عم في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف
كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عم ليمكنه اعتقاد صدقه وهو باطل اتفاقا قوله ولمنع التكليف بالضدين في الاخبار عن
المكلف بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لهم من الوجه الثالث لم يذكرها طاب ثراه في هذا الكتاب تقريرها
ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه
تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع
لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب طاب ثراه عنه
بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قابلية التكليف او نقول انا لا نم
التكليف بالضدين انهم لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقرير الآخر يجاب
بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم
فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به

نفيا واثباتا فما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل
عبارة ثابت بالفعل حال استواء الداعي الى الطرف ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه
عائد في حقه تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذه الوجوه
كما قد بان لك من كونه ملزما لاصحاب الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح في حجته على كون العبد غير قادر والسابع قوله
طالب تعالى بالايمان من قوله يمتنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان متعلق بالمكلفين لا بالاخبار
لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان

البحث الثالث الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان

اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة
كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مأمورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائني من
فقهاء الشافعية ومن الناس من قال يتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق
على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الآخرة
وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على
مختارهم بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه منها ثلاثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت و
المانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات كقوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني آدم وقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى ويل للذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا
الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات
بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي اذ
لا دلالة للايتين الاولتين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق
العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والايتان الاخريان
غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي غير المتمكن من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط

متعلق في
بفروع ل

منها ظ
اي ذو الايمان

المكلفين

ينهاها

ابنا

٧٧

اتيان الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب لما ثبت من كون العام المخصوص ليس بحجة الثالث انه
تعالى عاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا كونهم في سقر
بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين فان قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة
لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما في الحديث نهيت عن
قتل المصلين ومراده المسلمون فقط سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي
من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله
تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم
قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون
انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعمين المسكين عليهم غير ممكن ولولا
كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العذاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر فان
المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ومنع من امكان حمل مطعمين المسكين على المسلمين الآية الثانية قوله
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاءهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا
وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابن حامد وفيه نظر
يريد
اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به
الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة
قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر
للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على مجموع عدة على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان

بيانهم

بنظم ال

نظم ال

بر ؟

باطنا وظاهرا فنخبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كونه باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله اعلم اما التالي فنظر اذ لا معنى للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون على تركه الثالث ان الكفار يتناولهم النهي عن الزنا ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم على الزنا يحدون كما على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع عن كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليم لا نم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة الصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما تجب عليه حال الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حال الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يصح التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة او مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها منه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه

يحدون ص

اما الاول

اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتقدير على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق ان نمنع كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط القضاء بها بعد فوات وقتها ان كانت مما تقضى والاداء ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص طاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى النية فيتعين القول به لما تقدم من الدلائل الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى ره وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عني بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو ممكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من ذلك الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق

البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء

المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء بالمعنيين واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالمعنى الثاني واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه فيكون المأتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام المأتي به هف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به

على ك

ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به لكونه مامورا به والثاني باطل اتفاقا وكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجزئ م م

وثانيا وثالثا ان الامر مقتضٍ للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما ان دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان
بالمامور به بمعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص طاب ثراه في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة
مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون البا موضوعة للسببية ومع للمصاحبة احترازا عن الحكم بان
الاتيان بالمامور به لو كان مجزئا لكان اتمام الحج الفاسد مجزئا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزئا بالنسبة
الى الامر الاول بالحج لان الآتي باتمام الحج الفاسد غير آتٍ بالحج المامور به اولا على وجه فالحاج لم يخرج عن عهدة التكليف
به وان خرج عن عهدة التكليف باتمام المستفاد من الامر الثاني البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي
الفور لا بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عما بعد هو الاخلال بالمامور به
واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضائه ام لا فنقول وهذه المسئلة لها صورتان
احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صلّ او صم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان
هل يجب الاتيان به فيما بعد لمجرد الامر الفوري نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون
باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا
الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني
فان عصيت ففي الثالث وان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان
حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم
يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة
اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظ فلا الصورة
الثانية ان مراد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صلّ يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم فهل يقتضي
ايقاعه في غيره قال محققوا الاصوليين لا خلاف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظ فان
قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير الجمعة الكم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل بعد الجمعة

الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستأنف قال ثقة الثقات باقتضاء الامر م م

الازمان ل

والا

والا فيما بعده لكنه خ عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل به
يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظ وفيه نظر
يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضا كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة
لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره ولا يكون
دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين ان الواجب في المقيد بالوقت امران
الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما اولا فلان المطلق جزء من المقيد
وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما ثانيا فلان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين
فكما لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في ضمن اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا انتفى ذلك المقيد لم يبق ذلك
الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث
ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لابد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا
من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد آخر لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف اجل
الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من الصلاة الى صاحبه في اجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر
لا يختص بالاجل بل يشاركه الوقت الذي بعده البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بالجزئي
في هذا البحث مسئلتان الاولى الامر المطلق بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية
ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش
لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص
بشيء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعناه من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة

من زا

الاول ا

اي م

المطلوب بالامر بالكلي ل

علیه وقال آخرون المط بالامر الکلی احد جزئیاته لان المشترک بینها امر کلی لا یتصور وجوده عینا فیستحیل تعلق الامر
به لاستدعاء الطلب امکان الفعل واجیب بان الکلی الطبیعی موجود فی الاعیان والا لا نتفت الحقائق عینا
وکونه لا یوجد الا فی شخص لا یقتضی عدمه مطلقا ومع ذلک فان ارادوا بان المط احد الجزئیات ان المطلوب احد معین
منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غیر معین کان کلیا فیتعون مما فروا منه المسئلة الثانیة فی ان الامر بالامر بالشیء
لیس امرا للمامور ثانیا بذلک الشیء وذهب المحققون الیه ومنعه قوم حجة الاولین انه لو کان الامر بالامر بالشیء امرا
للمامور ثانیا بذلک الشیء لزم تکلیف الصبیان والتالی بط اجماعا ولقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبی حتی یبلغ
الحدیث فالمقدم مثله بیان الملازمة ان النبی م امر البالغین ان یامروا صبیانهم بالصلوة لقوله عم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وایضا لو کان کذلک لزم صحة کون الواحد منا امر الغیر فی صورة ما اذا امر غیره ان یامره بفعل
والتالی بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الآخرون بان ذلک مفهوم من قول الملک لوزیره مر فلانا بالفعل
الفلانی واجیب بان ذلک مفهوم من قرینة حالیة وهی کون الوزیر مبلغا عن الملک لا من مطلق لفظ الامر بالامر

البحث السادس المندوب غیر مامور به فی هذا البحث مسائل الاولی ذهب المحققون
الی ان المندوب غیر مامور به حقیقة وخالف فی ذلک الکرخی وابو بکر الرازی من الحنفیة لنا ان الامر حقیقة فی الوجوب
علی ما تقدم فلو کان المندوب مامورا به کان واجبا فیجتمع الضدان اعنی الوجوب والندب فی الشیء الواحد
وانه محال وهل هو تکلیف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا یخلو من کلفة ومشقة فانه بسبب الثواب فان
فعل کانت المشقة والکلفة فی فعله وان ترک کانت فی فوات ذلک الثواب وربما کان علیه اشق من الفعل
وقال الباقون لا لانه لما لم یکن فی ترکه حرج لم یکن به مشقة کالمباح وردوا قول الاستاذ بلزوم کون حکم الشارع علی
الفعل بکونه سببا للثواب غیر طلب تکلیفا لانه ان فعل فالمشقة فی فعله والا ففی فوات الثواب المرتب علیه
وهو باطل اتفاقا الثانیة زعم الاستاذ ان المباح داخل تحت التکلیف وخالفه الباقون لان التکلیف
بالشیء یستدعی کونه مطلوبا ولا بد فیه من ترجیح الجانب المط علی الآخر ولا ترجیح لاحد طرفی المباح علی الآخر

احتج

٧٦

احتج الاستاذ بانه ورد التکلیف باعتقاد اباحته فیکون تکلیفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا یلزم من التکلیف
باعتقاد امر التکلیف بنفس ذلک الامر الثالثة ذهبت الاشاعرة الی ان المط بالنهی فعل الضد المنهی عنه وقال
ابو هاشم وجماعة کثیرة ان المط بالنهی نفس ان لا یفعل المنهی عنه واختار المص هنا الاول واحتج علیه فخر الدین
فی المحصول بان النهی تکلیف والتکلیف انما یرد بما یکون مقدورا للمکلف والعدم الاصلی ممتنع ان یکون مقدورا للمکلف
اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفی محض فیمتنع کونه اثرا للقدرة واما ثانیا فلان العدم الاصلی
حاصل فیمتنع التکلیف بتحصیله لاستحالة تحصیل الحاصل واذا امتنع کون العدم مطلوبا بالنهی ثبت ان المطلوب به
امر وجودی ینافی المنهی عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعی الی الزنا فامتنع مدحه العقلاء علی ذلک الامتناع
مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلک یوذن بصحة تعلق التکلیف به اذ لا یمتنع الا ان علی ما لیس فی وسعه
والجواب ان العقلاء انما یمدحونه علی ما یکون مقدورا له والعدم المحض لیس مقدورا علی ما تقدم فیکون الامتناع
امرا وجودیا وهو فعل الضد الرابعة اختلفوا فی التکلیف بالفعل هل یتحقق قبل مباشرة المکلف له او
حال مباشرته ایاه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجوینی من الاشاعرة الی الاول واطبق باقی الاشاعرة علی
الثانی حجة الاولین ان الفعل حال وجوده غیر مقدور والا لزم تحصیل الحاصل وکلما لیس مقدورا لا یقع التکلیف
به علی ما تقدم فتعین تحقق التکلیف قبل المباشرة ولانه لو لم یکن مکلفا بالفعل الا حال المباشرة لم یتحقق العصیان
بترکه لانه ح غیر مکلف به والتالی بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرین انه لو امتنع کونه مکلفا بالفعل حال حدوثه
امتنع کونه مکلفا به مطلقا واللازم بط فالملزوم مثله بیان الملازمة ان الفعل اما ان یکون ممکنا فی الزمان اعنی الزمان
السابق علی زمان وجود الفعل او لا یکون فان کان ممکنا فلنفرض وقوعه من غیر لزوم محال فیکون مکلفا بالفعل
حال وجوده وان لم یکن ممکنا کان التکلیف به تکلیفا بما لا یطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل فی
الزمان الاول ممکن من حیث هو وممتنع من حیث فرضه متقدما علی زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فیه لم یکن
متقدما علی زمان الفعل وقد فرض کذلک هف وح لا یلزم تحقق التکلیف بالفعل حال حدوثه ولا یلزم من
کونه ممتنعا فی الزمان الاول کونه ممتنعا مطلقا وتکلیفه ح لیس تکلیفا بما لا یطاق وانما یلزم ذلک ان لو کان

صح ط

مباشرته
الآخرین

مكلفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مطلقا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان
الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او
واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والآخر نفس زمان الفعل قال الفصل الرابع في المامور
اقول اكثر الفضلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين
مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين احتج لنا ان صدور الفعل عن المعدوم ممتنع فامر المعدوم فان من جلس في
بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب
موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعلة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بانا مامورون
بالشريعة بامر الرسول ع م مع كوننا معدومين حالة امره وبان الشناعة انما يتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم
حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد
يصير مامورا به وهذا مما لا يأباه العقول والجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول ع بل كلفنا بالشريعة
وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا بشرائط المكلف التكليف فالنبي ع اخبر من حضره بذلك بانه
قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم
حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده والفاهمين خطابه ولا
خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا الشناعة
للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان قال البحث
الثاني الفهم شرط التكليف اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بالتكليف
اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او
نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص طاب ثراه على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله ع رفع القلم عن
ثلثة الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث
انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك اعم من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل لجواز بقاء

فيه

٨٠

فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل
~~على انتفاء التكليف عن الثلثة~~ لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة
في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي
فلان فعل المامور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد السابق عليه وهو ممتنع
علم ظ من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه وهو ظ اتفاقا ولان المطلوب
من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله ع انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من
دون العلم بالامر والمامور به ظ وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه
الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور به ان كان عارفا لزم امر بتحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة
الامر من دون معرفة الآمر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر به مشروطا بالعلم الثاني
لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون
ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك موذن بتكليفهم
باطل الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم
للخطاب والجواب ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر فان
مقتضاه العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر متعلقا بها فان كثيرا من الاحكام يثبت بالعقل والشرع
معا والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والآمر لا يتوقف على معرفة
الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور
الثاني غافلا عن الامر [illegible] ولا عن المامور به وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف
وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها

الولى وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة الشارع بل من جهة الولى وخطابه مفهوم للصبى بخلاف خطاب الشارع

وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادى الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل قوله تعالى حتى الثمل مبتدىء ٢ [margin]

تعلموا ما تقولون اى يتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا

وقت الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اى لا تشبع وقت تهجدك فلفظة حتى على التاويل الاول

بمعنى الغاية وعلى الثانى بمعنى كى

البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر

قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا فى المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فمجوزوا ١ [margin]

تكليف ما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة

المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا او اعداما

لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله عم رفع عن امتى الخطأ والنسيان

وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجاز اليها مجازات ٦ [margin]

وهو عدم المؤاخذة على الشئ ملزوم لرفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته وعدم المؤاخذة م [margin]

الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية

والدليل عليه قوله عم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعنى وجوب النية التى هى القصد المذكور

شيئان آ النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا

كونه مامورا به الا بعد اتيانه به وهذا يتاتى على رأى الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما نحن والمعتزلة

فلا لان وجوب النظر عندنا عقلى غير مستفاد من الامر الثانى ارادة الطاعة فانها واجبة للامر ولا يجب فيها النية الا بتياذ انا لسنم قاميرج ٣ [margin]

والا لزم التسلسل ج الامر المشروط اعنى الذى يكون متعلقه وهو الفعل المأمور به مشروطا بشئ هل يصح توجهه

الى المامور مع علم الآمر بعدم شرطه كامر زيد بان يصوم غدا مع علمه بموته او جنونه فى الغد او قبله منعت

المعتزلة كافة منه وجوزه القاضى ابو بكر والغزالى واكثر الاصوليين ولا خلاف فى صحة امر غير العالم بفوات

الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب فى غد مع جهله بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع

ولاشئ

ولاشئ من الممتنع بمأمور به فلاشئ من الفعل مع عدم شرطه بمأمور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى

فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لما تقدم وبانه لو صح يصح مع علم المامور بانتفاء

الشرط والتالى ظ اتفاقا فكذا المقدم قال الآخرون لا نزاع فى انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته

افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الآمر بانه يموت فى الغد

صم غدا ان شئت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامساك تمام [margin]

فيكون ذلك التوطين لطفا فى المعاد ونافعا فى الدنيا لتاكد انزجاره عن المعاصى المنافية والخرافة

عن طرق الفساد عاجلا ولانه يصح ان يستصلح السيد لعبده بامر يحتمه عليه مع عزمه على نسخها عنه

امتحانا له وان يتوكل الانسان لغيره وتمكنه على بيع عبده مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل

وامتحانه فى امر العبد والاصل فى ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المأمور به فقد يحسن

لمصالح تنشأ من نفس توجهه الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق

انما يلزم ان لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه اعنى الفعل المأمور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا

والجواب عن الثانى منع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وانتفاء ما ذكرناه من الفوائد على

تقدير علم المامور بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء

بالجهل لاستلزام اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر

لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق فى الامر بالشئ دلالة على الامر بما لا يتم الا به ولا على النهى عن ضده ولا

على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين لو سلم حسنهما لكان لتوجه الى التوصل الى تحصيل العلم

بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع فى حقه تع ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر فى نهار رمضان

ثم عرض له فى بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه حسنا [margin]

فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولى الشافعى امره ٤ [margin]

ومن قال بالثانى قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مأمور به قبل طريان المانع منه

البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة احكامه اشار هنا الى شرائط
حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة آمر
ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمص
اشار الى كل من هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الآمر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه — حسن ل
تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه فالآلات التي يفتقر في امتثاله اليها من
العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به مما يستحق الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وان يكون الثواب على ذلك
الفعل مستحقا وان يعلم الله تع انه سيفعله به ان امتثل ولم يحبط طاعته بكفر وان يقصد الله تع بذلك — سيفعله ل
ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من
التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك ايض وفيه نظر فان الشرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به
والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره المص انما يعتبر في امر الله تع وهو المقصود بالبحث هنا اما امر غيره
فانما يشترط في حسنه علم الآمر او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكين المامور منه وثبوت غرض فيه اما له او
لغيره الثاني فيما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على
الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب
على الله تع فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت
من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تع ومن العبد نحو كثير من العلوم
والآلات جاز ان يفعله الله تع وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظ هذا
التقسيم دال على ان الله تع لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان
هذا التقسيم وما بعده واحدا وذلك باطل لشمول قدرة الله تع جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله
تع اياهما ليس لعدم قدرته تع عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود
القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تع غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح

الثاني

الثاني ما يتعلق بالفعل المامور به ويشترط ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان — الثالث ل
الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره
به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى
الانسان ولا يكفي ايض صحته من المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء
ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او
نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن لذلك لقبح
ايجابه كما يقبح تحسين القبح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم — وجب
ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقة وهو الوجوب وحسب بل ما هو اعم من ذلك
بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في دليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط — من الدليل
كون المندوب مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على
الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان به اي بالفعل على الوجه المط من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه
وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم
على الفعل انما يكون اعلاما وتقريبا للمكلف بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان
كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان
يكون في ذلك المتقدم مصلحة زائدة على المصلحة الراجحة الحاصلة في الامر بعد وهل يشترط تمكين المامور
من الفعل وازاحة علته قبل توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة
للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت آخر اذا علم الله تع
انه يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الآخر

الفصل الخامس في النهي

لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما
في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده

بالدال يخرج المهمل وبقولنا على طلب خرج وباضافة الطلب الى الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس
والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا وتركه غير نهي واما الثاني ففيه مباحث
آ انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا
منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطانا واليأس مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه
في ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الملازم
اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده
لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء
بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب تعالى
الانتهاء عن المنهي فيكون للتحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه
والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه تعالى مقتضيا للتحريم بدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المص
كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم ولا يدل على التكرار
اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثرون نعم والاقل لا وهو اختيار المص هنا واحتج عليه بوجهين
آ ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه الساعة
وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تفعل اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل
واحد منهما ولا في احدهما دون الآخر والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه
حقيقة في القدر المشترك بينهما ب ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك

[margin: عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي صح]

لم يكن متقضيا للتكرار اما الاول فظ فانه يصح ان يقال لا تشرب ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب
اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام مكررا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار
لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا ما احتج المخالف بان النهي عن الفعل
يقتضي النهي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك من النهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو
في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل
تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال
الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود
لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام
وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى
الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن لان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على
سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين
الى اقتضاء النهي ما لم يرد لدلالته على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه لما تقدم في باب الامر البحث الثاني
النهي يدل على الفساد في العبادات ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا
وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري بدلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره
فخر الدين والمص واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمامور به
فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين
وهما فعله وتركه وانه محال فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به
عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم ان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمامور به
انه مامور بشيء لم يأت به منفيا ذلك لاحتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد عدم ذلك

[margin: وقفنا ما ل — فيكون ل — نفيناظ]

بحيث يصدق على من لو يؤمن بشيء لم يصدق قوله تارك المأمور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المأمور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به اصلا فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر فهو تم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به نعم لو كان بين المأمور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المأمور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال الآتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكر من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة للشريعة وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه اذا لم يات بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المأمور به في اسقاط الفرض فان قلت المأمور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجدانها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام ٢ وهو عدم دلالته في المعاملات على الفساد فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان ملتقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظ

الثاني

الثاني لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه ظ فالمقدم مثله والملازمة ظ اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه اما ثانيا فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظ اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتأخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل تذنيب القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة على خلافه وهو الحق لنا انه لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلاة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق لقوله ع دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ونهيه ع عن باقي الصور المذكورة فاما ان تتحقق الصحة فيها فيلزم آ او لا تتحقق فيلزم ب وايضا لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا لصحة المنهي عنه ولا ملزوما احتج بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره وح ظ لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والغير من موضع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلاة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والثاني بط والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يؤمر به لا ينهى عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فعلت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرنا من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها

سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على الفسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه فسخ
في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول
النهي بها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا يصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم
منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ومنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لامتنع
ان يقال لمن صلاة فاسدة اعد صلاتك وحمله على المجاز مخالف للاصل		البحث الثالث المكلف

جواب سؤال

المكلف ان الحكم ان نهي عن كل فعل كالمستلقي ان كن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان
وان الباقي مستغن عن المؤثر المكلف وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا ذلك لكان
المستلقي فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولان لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن
الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا
جعله الشارع آخر مراتب العجز عن الصلوة لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان
القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعلى هذا لا يمكن فتح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع
اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه عن افعال فانه لا يمكن فتح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل
ما نهي عنه لعدم تمكنه من تركه ويمتنع نهيه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن فتح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح
نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق الفتح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه فتح ان قصد به
التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا
اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم اخر او بوجوده وبالعكس اي
ويكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده
وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوك دون ولده الصغير وكبيعه منفردا فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند
عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عن نكاح الاخرى فهي
عن كل منهما عند وجود الاخرى وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر

انما يصح

قوله ط

فكنكاح

86

انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة
عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه
واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة ح تكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو
اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان يكون المفسدة
مشروطة بذلك العدم لا بجرد اقترانها به والا لتناول المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة
عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده		المقصد الثالث في العام والخاص		لما فرغ من مباحث
الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا
للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد
اشتمل على مسائل ثلث الاولى في تعريفه واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكر فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل
في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره ويخرج الاشارات
والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او
لاثنين كرجلين او الجماعة كرجال فان رجالا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان
ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها
وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها
لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع
مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب
زيد عمرا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترضه المص طه في النهاية بان اللفظ المشترك
لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير
مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز ~~فانه اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها~~
~~فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك وان استغرقها~~

اقترانها
بحسب الاتفاق ١٢

بين معنيين كلفظ القرء او معان
~~كلفظ العين~~ عند من يجوز استعمال
المشترك م م

فان اللفظ وان استغرقهما
م م

لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لهما لانهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير
عن تحقيق اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا
قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاخر
اعني الحيض كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع آ فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه
مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا لو كان
مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله لمفهوميه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لابد
وان يكون مختصا له بحيث يكون معه اخص منه بدونه وههنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص منه
المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا
لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليست بها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء
والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسئلة ٢ في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها ذلك الشيء وهو مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة
ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل
فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم
بها تكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن
جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا ينحصر بها عام كالرجال وبالكثرة
المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض له وبالكثرة الغير المحصورة لا الشاملة الجمع المنكر
كرجال وان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل للمعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر
فقد ظهر من هذا التقسيم بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله المهية من حيث هي هي ومدلول
العام المهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة لغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة
المهية المقيدة بوحدة غير معينة وبه يظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا غير معين

قيدان زائدان على المهية المسئلة ٣ في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد
اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى نور الله مرقده وابو الحسين البصري والغزالي وقال آخرون
انه حقيقة في المعاني ايضا لنا انه لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت
من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فلانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل
بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتم من المثال
بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد سلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم
كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم العطايا وعم الجدب وعم الخصب ومطر عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا
الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك
بينهما لم يتحقق ذلك السبق البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة اختلف الناس في انه هل
للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان
للعموم صيغا يدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى و
الواقفية وذهب آخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم حقيقة موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز
ونقل عن الاشعري قولان آ انها مشتركة بين العموم والخصوص و ٢ التوقف ووافقه القاضي ابوبكر في ٢ لنا
الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع
الالفاظ للعموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فلان معنى
العموم يشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك
وذلك معلوم عقلا وكان باعثا له عليه وثبوت القدرة ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند
ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها
للعموم لغة فهو كذلك فيتقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه

على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف لو يتوقف فالاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم
او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع وان في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبيد رايت واي ثوب
لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك وما كمن في المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله
فهو حسبه ونحو من اتاك فهذا وبم اما ان يتناول جميع غير العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه
وما نهيكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن افعصيت امري او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقول الشاعر
متى هذا الوعد وقول الشاعر متى تاته تعشوا الى ضوء ناره تجد جزما عندها جزم موقد ولفظ اين فانه يعم المكان
كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو ايتما وجدتك العلماء فاخص اليهم ما امام وهو المحتاج في افادة العموم الى اقتران لفظ آخر اليه
كالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا يفيد العموم الا عند
دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها وهو
اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات فاما العقل وهو ثلثة الاول
ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من تحجر النص بالقياس مطلقا
او بهذا النوع وهو منصوص العلة كشيخنا الثاني ان يكون العموم مستفادا من سؤال سائل مثل ان يسئل عليه السلام عمن
افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ٣
دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عم في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا
تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم نحو ان نقول لو لم يكن للعموم خاصة لكان اما
للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فظ واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب
للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال لآخر من عندك يحسن ان تجيبه بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان
كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص
فاذا قيل من عندك يقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال نقول من العرب او العجم فاذا قيل

من الرجل

من العرب فيقول من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه
لا بد من استفهام عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك
بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخير وهو كونها ليست بموضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال
كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازات ايضا فلان
السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين يستحق
اللوم والذم وذلك دليل كونها للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل واحد ولما لو كان مشتركا بين
العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد
منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا
الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي وانما قدم البحث من عموم هذه الكلمة
لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان ايا في الاستفهام والمجازات للعموم ولفظة كل للعموم [illegible]
[illegible] كل [illegible] لانه لو كان لا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان
والتالي باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الآخر عرفا فكذا لغة والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان
التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض
المص طاب ثراه بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي
يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد
المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء
شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض مخصوص وهو ظ فيكون نقيضه وهو كل مفيدا
للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مم الا ان توارد القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما
كليا للعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية
فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والاخير دال على العموم وفاقا فيكون الاول دالا

عليه، الا انما ينا قضنا لان الايجاب الجزئي انما ينا قض السلب الكلي احتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بهذه الصيغ
بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم
من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو العموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو
كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهمه فطلبه للفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المصنف من ذلك بالمعارضة والنقض اما
آه فان كل واحدة واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان تستثنى اي فرد شئنا من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا
والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما آه فبالمنع من دلالة
الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك
لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا اجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي
فيحسن ان يقال ضربت القاضي مستوليا ثم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما
حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه
مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص
سئل عن كل واحدة من المراتب وذلك باطل بالاتفاق البحث الثالث في مسائل اختلفوا
اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد
وجماعة من الفقهاء وجمع من المتأخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي بط بالاتفاق فكذا المقدم والملازمة ظة وفيه نظر للمنع من الملازمة
الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي بط فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء
واعترضنا باحتمال استناد عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في
التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل
بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس
بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك

لم يحسن؟

لان التجوز وهو [illegible] استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة سائغ وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كان في هذا القول فان عدم تمكن العامل من اكل جميع اخبار العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والغيوث معلوم لكل عاقل وذلك قرينة يمنع من فهم ارادة العموم والثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي ظ فانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم ولا رايت العالم انفسهم فالمقدم مثله صح صح صح

الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فاستثنى منه والاستثناء
اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس
الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين ولان الخبر لما لزم
جميع افراد الانسان عدا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا
ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه
لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي ظ فالمقدم مثله والملازمة ظة اذ النعت تابع للمنعوت في
الشمول او عدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا
وايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة
او خمسة ومورد القسمة مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما اولا فللمنع من
مساواة النعت للمنعوت في الشمول نظرا انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به في الاغلب التخصيص
كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما ثانيا فلان انه تقسيم
بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الافراد المردد بينها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا
العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه
الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ
المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي
وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المص الاول احتج عليه بان اهل اللغة
فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظة لانه لو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لم يكن بين صيغتيهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فان الاثم اشتغاهم

الفرق على انتذر صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفى فى ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على
الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما فى صدقهما على الاثنين واما الثانى فلان الثالث فقد
قيل عليها ان الصيغة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر لما تقدم احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
والهاء والميم فى حكمهم عايدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثانى قوله فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون والكاف
والميم فى معكم عايدة الى موسى وهرون فانه بضمير الجمع فى المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق
عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلو لا تناول
الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر يصح اضافته
الى الفاعل والمفعول وههنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما المتخاصمان فكان لمتكثر
والهاء والميم عايدة اليهم وعن الثانى ان الكاف والميم فى قوله معكم عايدة الى موسى وهرون وفرعون وهم
ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وهى ما نحن فيه اذ لا يلزم
من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة
فى الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق فى الاثنين فصاعدا
بل فى اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا ومنها مثل لا يستوى اختلفوا فى مثل نفى
الاستواء كقوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضى
ان لا يتساويا فى شئ اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمختار وفايدة الخلاف يظهر فى القصاص للذمى
من المسلم فعند الشافعى لا يتحقق والا تساوى المسلم فى هذا الحكم وعند ابى حنيفة يتحقق احتج الاولون بان
الجملة نكرة دخل عليها النفى والنكرة فى سياق النفى للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان تحمل
على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثانى باطل اذ ليس فى اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول
وذلك يقتضى العموم لان المطلق لا ينتفى الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفى المساواة قابل للتقسيم الى

نفيهما

نفيهما من كل وجه ونفيهما من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منها فلا يدل على نفيهما من كل وجه لان العام
لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفى فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء فى جانب الاثبات
الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفى الاستواء
نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلى جزئى ولو لم يكن عاما بمعنى انه يكفى فى صدق التساوى على الشيئين
تساويهما فى بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئى كلى وقد قال الزوزنى الثانى انه فى جانب الاثبات
بقيد العموم والا لكفى فى صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين
حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا فى كونهما معلومين وفى سلب ما عداهما
عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة على اى مفهومين فرضنا والتالى باطل للآية المذكورة ونظائرها كقوله
تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوى القاعدون من المؤمنين قل لا يستوى الخبيث
والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما
فى امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما تساويهما فى امور متعددة ظنية يمكن اشتراكهما فيها واما الزوزنى الاول
فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين تساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين
مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما عن الآخر والا لما كان ثمة تعدد لان التعدد بتعينه وتشخصه والا لكانا
واحدا فان التعدد فرع التمييز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل
والا لم يبق لذكر ما سلب عنها المساواة فى الآيات المذكورة فايدة وح يكفى فى صدق المساواة عليهما
تساويهما فى امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه نظر تقدم ولما بطل كون التساوى من كل وجه شرطا
فى صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوى فى امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين
مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء فى ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء فى صدق المساواة
على الشيئين بالتساوى فى امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان فى ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما
متساويان فى ذلك الامر مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم

صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشي
الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظ   ومنها الخطاب المصدر بالنبي عم

الخطاب المصدر بالرسول عم مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يعم امته عم الا بدليل
منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة
الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا ان خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره
بوضعه ولهذا اوامر السيد لبعض عبيده بخطاب يختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو
لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب
وكيف لا يكون كذلك مع ان الاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به
مصلحة للنبي عم ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم
الخطاب تخصيصا لانه ح يكون اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم قال فخر الدين هؤلاء يعني المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة
مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل آخر وهو قوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه
وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عم
بل بالدليل الآخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على
قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو تعدّه اهل اللغة آمرا
لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلدة الفلانية والجواب المنع من كون
امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف
ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكره انما فهم لقرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا
بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بالاحتياج في تحصيله الى الاتباع لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا
او استنب او تصدق عليه والمص قدس سره قال ان عرف ارادة امر الجميع في امر المقدم وجب العمل بذلك قضا

بالركوب الى مناجزة
ای جنگ کردن

الحنث سوگند
دروغ خوردن
منتخب

للعرف

للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي والكلام انما هو في هذا   ومنها اللفظ الموضوع
لخطاب الذكور   اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع
على عدم تناول احدهما للآخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من
او يظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا او المسلمات وفعلن فالمؤنث
لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير
مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا ولان هذه [illegible] اما ان
تكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشي من هذه الثاني
والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم
من الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز
استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المؤنث وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المحذور وهو عدم دلالته
على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المط ولقوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات واحتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب الذكر على الانثى عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق
لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل
اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون
التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا
ومنها المقتضي لا عموم له   اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شي وهناك
امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا
المقتضي لا عموم له مثاله قوله تع حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شي اذ التحريم عارض لافعال
المكلفين لا للعين وجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لانه

بنا الصيغة

المذكر

المذكر على الناقص

من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شئ وهو باطل او يضمر واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا بالغير في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا

ومنها مثل لا آكل في جميع الماكولات

اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعوله كقوله والله لا آكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفايدة الخلاف يظهر لو نوى الحالف ماكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره او لا احتج الاول لان نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شئ والا لثبت شئ من جزئياتها عند نفيها هف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق حاصل على انه لو كان والله لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو آكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي من قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثير والتعدد والجواب لانا ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل القابل للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث

ومنها ترك الاستفصال

نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل

منزلة

91

منزلة العموم في المقال مثاله قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسئله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجميع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب و اعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عم خصوص الحال فاجاب عليها هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فايدته

ومنها العطف

اختلف في العطف على العام هل يقتضي عموم العطف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى المعطوف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله تعه والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم

ومنها الخطاب

اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عم او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعية والحنفية والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة يستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شئ من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين آمنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن واحتج المخالف بقوله تعه وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سبق حدثه لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليتعبد الله بها كل مكلف موجود في زمانه عم ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه

للعاقلين عدم تكليفهم بشريعة عند وجودهم باجتماع شرائط التكليف فيهم ومنها قول الصحابة

هذه مسائل اختلف فيها الاول قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا

عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه وسلم لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه

الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل صورة وح لا يمكن القول بدلالته على

العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين ولا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل

حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح

لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء

لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب

وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاخبارات الاثبات وبالعكس في جانب

النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم لنفي معهود من غير عكس

الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر

لان لفظة كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال آخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن

عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد ونعم اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة

الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد الشفق لفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك ولا يجوز

حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما تبين من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف

الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد

لفظ الصلوة متواطئ يحتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء لتواطئها منهما والعام لا يدل على الخاص ولان

تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك

الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم

الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق

وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم

والمخصوص لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بالمنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ

والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل الا على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في

الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ تتشابه دلالته نظر لان

العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المص رحمه الله اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل

على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته

والاطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز

الفصل الثاني في الخصوص

لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او ادواته او احكامه اما الاول فقد عرفه المص

هنا بما عرف به ابو الحسين البصري وهو قوله اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظة عنه للشعور بمعناه

والمراد ما تناوله الخطاب بحسب وضعه او ما ينبغي وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة

المخاطب والا لكان المخرج مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو متناقض اما السيد المرتضى رحمه الله والواقفية

فعندهم ان التخصيص اخراج ما صح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك

على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك

والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله

ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد

حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم

بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص ح جنس له لان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص

لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يرفع الا ما

لا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يرفع ما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما

اعم من الآخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة

والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية ما يعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب
فان اتحد الشيء دخول التخصيص فيه فانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان
ما تناوله ذا كثرة والعاض وان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه
السنة فيتخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني
مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث مثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والقلال
على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها
خلاف يأتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى
ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم
المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت
ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى ان يكون كل المراد من لفظ العام او
ان اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول
مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء
بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي
الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرير احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز
تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازات والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله درهم
ومن عندك ويريد بها شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحق بالاول ومنهم من فصل فقال
لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين
البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل
في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققوا المتأخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت الرمان وقد اكل واحدة

او ثلثه

او ثلثه من الف لا غراض من جواز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه
وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى به من غيره فهنا فوجب القول بجواز استعماله
في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في
الاطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على
بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق العام
عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة
للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على
ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كان اطلاق
اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه البحث الثاني
اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال الجبائي بانه مطلقا ومنع منه
بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمنفصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه
من دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل
بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين في المحصول والدليل على
الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه
لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا بل يجب
كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج مدلوله عنه وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام
ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على
معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول
والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما اولا فللمنع من عدم كونه ليس مفيدا لذلك
البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما تناوله

اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستعمل اليه لكونه غير مستعمل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسمياته بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصص بان يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام اولا قال به الفقهاء مطلقا ومنهم عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون ان خص بمجمل كالرقال اقتلوا المشركين الا بعضهم والمراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام يتناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبة الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما تكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بد ان يكون منه ولا المراد اللافظ وهو غير مفهوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع مم وهو ظ فان دلالة لفظ العلم على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد مم لما ذكرنا نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يخص به العام قد يكون مجملا مطلقا اي في كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكر في المثال والثاني كقوله اقتلوا

المشركين

المشركين الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وهو غير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعهما كالوصيح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظ وفيه نظر لمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصص لا يكتفى بافراده على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطال المخصص وخروجه عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وتعذر كل واحد مما يغايره عنها وفيه نظر لما تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بلفظ العموم ابتداء يا لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ تقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو معظم اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مراد فيحصل منه ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد وعدم انتفائه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط يخصوص الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن الحجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم حاصل لما تقدم من كون التخصيص

على خلاف الاصل

البحث الثالث في الاستثناء

لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في تعريفه او اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول او نقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورايت القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه باتحاد الاستثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير داخل بما اتصل به بحرف الا واخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه باللفظ والمصطاب ثراء عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها فانه وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها فصل يميز به الاستثناء عما عداه والمراد بما يتناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوزوا الاستثناء من المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهو خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لا شفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول بط لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك

لا يكون

لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل شيئين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو بعض الوجوه واللازم باطل اتفاقا من اهل اللسان كان التحقيق مثلا احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القران العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او بدل وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون في صف الكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الآية الثانية فلا نم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملكية سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نم ان الاستثناء من غير جنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناء من المامورين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستثناء لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد

فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج الحيل بينهما فاصلا في الحقيقة ولا يسمى في العادة
فاصلا كالنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين
على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات
كالطلاق والعتاق وغيرهما وان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيتغير حكمه
والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين
وان تاخر لفظه توفيقا بينه وبين ما ذكرنا من الدليل البحث الرابع في احكام الاستثناء لما فرغ
من ذكر الاستثناء وادواته وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء
المستوعب كقوله على عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي
ابو بكر والحنابلة منهما ونصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز الاستثناء الاكثر بعض النحاة فالاكثرون
على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال على عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا
صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا
من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة
الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الآية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان
استثناء المساوي لتحققه في الاثنين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الآيتين
وفيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كما حلف
ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن النقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد
خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس
لنفسه ثم لا يتفق في الآيتين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين
لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين كذلك فيكون المستثنى في الآيتين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل
ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم معرض النسيان
لقلة التفات النفس اليه موجب منقول والالزام الضرورة وهذا المعنى غير

٩٦

غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل
وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما
لو قال لا دين لك علي الا دينار وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا
والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة تنقص ثلثة وانما لم يجعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء
كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا
لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم
الاستيعاب شرطا من الشرائط كالاتصال والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا
هذه ثانية المسائل في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات
نفي وانما الخلاف في الاستثناء من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة
احتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار
بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل
اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غير الله تع اما ثبوتها له
فلا وايضا فانه قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم
ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء
من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان
الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله عم
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظ الثاني
ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات
نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع

من شرائط الصحة
يفيد الاثبات
نقيض

وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشئ اصلا فاذن هو اعم منها والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء
المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول
اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشئ بالنفي لا يستلزم
الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشئ اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم
الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير
واسطة عين الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور
والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة
الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي وح يكون مفيدا للاثبات المشروط وقيل انما سيق
هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدم المشروط
ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء
من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه
وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم
النفي وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المص على هذا بان نفي الحكم بالاثبات
يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات
قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ولمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات
بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء باقون الا زيدا واختلف في تقدير
الاستثناء اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثرون المراد بالمستثنى منه
كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الا للاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كما ان
في المثال قرينة دالة عليه كما لو حصل بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة

فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المص القولين
جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء حينئذ وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة
حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل
والحق ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج
لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى
واذا تعدد الاستثناء رجع التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في
المستثنى منه وقد يكون فيهما والاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد
الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمص اكتفى بذكر الاخيرين ان يعلم منهما حكم الباقي الاول
اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول اولا فان كان الاول كانا جميعا راجعين
الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالكلمة الواحدة سواء تكرر حرفه كقوله له على عشرة الا ثلثة
والا اثنين اولا كقوله له على عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يكن عود الثاني
الى الاول اما لكونه مساويا له كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او زيادة الثاني على الاول كقوله عشرة
الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا لمحذور المذكور واما
ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى
ثانيا وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع
المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة اولا الى شئ منها والتالي باقسامه باطل فكذا
المقدم والملازمة ظاهرة اما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات
والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ونفيا باعتبار
كونه مستثنى من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا اقرب من الاصل
المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما

ببطلان الثالث فقط لانه اخراج الكلام الى الهذر   واذا تعقب الكل   هذا هو التقسيم الثاني
وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة
المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال الشافعي يعود الى
الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رحمه الله باشتراكه بين عوده الى الجميع
والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وتفصيل
آخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يظهر منهم شيء مما
في الاول كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها
الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية
واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا
اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهي مختلفان
في الاسم لان المأمور في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المأمور به اولا الاطعام وثانيا
الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم
ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدى الجملتين
بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة الا الطوال او اسمها مثل
اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا بد
معها من الاولى لانضمامها الى الاولى وكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا
التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف وفيه نظر
فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يتم في بعض الصور

اختصاصه باحدهما كالوقال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال آخرون ان ظهر كون الواو للابتداء
كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط
المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مختصا
لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في آية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار
مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له على خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا
وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل والثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة
الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة والبصرة وبين قوله رايت نحاة البصريين
ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساوله
واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق
بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه لو لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان
قياس احدهما على الآخر قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه
فلا يتعدى الى الآخر واما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم نسمع منهم الجواب بمنع
الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظا فهو مقدم
معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام ولا انما
يعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع ولو استند هذا على تعلقه بها اجمع بتقدمه
عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء هنا انما
رجع الى الجملتين دفعا للمحذور الهذرية لاستحالة رجوعه الى احدهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع
عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع او
الى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعضها على بعض

على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشي على نقيضه وان سلمناه جاز استناد الحكم في الاصل الى ما به
فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة
بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول عملنا به في جملة واحدة صونا لكلام العاقل
عن الهذرية فيبقى الاصل في الجمل الباقي سالما عن المعارضة وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثناء بها
لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما تخصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد
قرينة دالة على الفاعلية او المفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها
به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم
فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم لم
ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف
الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الا
موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف
الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليها الموجب للتناقض
وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى
من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاصل يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته
وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن مرادا للافظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخر الاستثناء الى
انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم
العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس القراء الا الفساق عد مطولا
وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس القراء الا الفساق
واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله لا تحسن وحسن

الاستثناء والى ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء والاستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة
فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مؤذن بكون
اللفظ مشتركا ولانه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال قطعا وظرفي الزمان والمكان كما تقول اكرم
العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منها
فضلة تاتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة
وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشي من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه
يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك
وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده
الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما لاصالة عدم الاشتراك البحث الخامس
الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه
او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده
ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشي بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء
العلة السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في
ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحياة القديمة فانها شرط للعلم القديم عند هم ولا تاثير ولا مؤثر هناك
وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا
في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد
المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا لمضايفه
والحكم طرد عكسه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته
فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر فانه شرط

لوجود الاثر والحق ان يقال الشرط ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه فيندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها
واجزاء المشروط واحد المتضائفين بالنسبة الى الآخر ويخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المتضائف وبقولنا
ومغايرته لسببه مطلقا جزء الماهية واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان
المكسورة المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ويشترك فيها المحتمل كما قلنا والمتحقق مثل واذا رأيت
ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما ولم يذكرها المصنف رحمه الله
مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها
حرف وما عداها من ادوات الشرط اسما والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف فبل
ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان منها ما يعقل خاصة وما لغيرهم واذا
لا بد من وقوع مثل آتيك اذا احمر البسر ومنع المص طاب ثراه من استعمالها في جميع صور الشرط
وذلك لانها انما تدخل على المحتمل مثل آتيك ان جاء زيد ولا تدخل على المتحقق فلا يقال آتيك
ان طلعت الشمس بل يقال آتيك اذا طلعت وفيه نظر فانه انما لم يجز قول القائل آتيك ان طلعت
الشمس ويحسن اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي آتيك وقت طلوع الشمس
لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط
ولهذا تدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما
وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اي شرط تعليق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون
متصلا به عادة كما مر في الاستثناء فلو تراخى بالا بعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص
العام به وكان لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان الاول تقديمه وضعا ليتوافق
الوضع الطبع واما انقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد
اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صليت فاعطه درهما

ب ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطاء
موقوف عليهما ج ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما
فاعطه درهما والشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا
ينقسم الى المعين والى غير معين والخارج جعله في التعدد لتعدده لفظا ويكون احدهما في وجوب
الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا
ه اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب
اعطاء احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلنا في الشرط و تعدد الشرط على الجمع مع
تعدد المشروط ~~على البدل~~ كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا ح تعدد الشرط على
البدل مثل ان صام او صلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط
على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقب الجمل
المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلنا في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق ان الحق
هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقبت الجملة الاولى
اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يستفاد من الشرع مثل كون الطهارة شرطا
للصلاة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة
بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا اللفظ
ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول وجود زمان الشرط ان كان المؤثر موجودا
بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان
وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة
كالحركة والكلام قبل وجود المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر
كما قلنا والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط

سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه

البحث السادس

الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قريش سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذا تخرج بعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تتعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يحتمل عوده الى الجملة الاخيرة خاصة والى الجملة والبحث فيها كما في الاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء في قوله بها متعلقة بالموصوف — اذن مخرج — الى

البحث السابع في الغاية

غاية الشيء تطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته وآخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية لها بل كانت وسطا حتى فصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة من ذي الغاية بمنفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم تجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمنفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل كذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المصنف وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب

الآية

الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هنا هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترض شيخنا بان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالتحقيق حتى يرد عليه ما ذكر من كونها قد لا يترتب بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يكن فالغاية في الحقيقة انما هي المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكبر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف لان الشيء الواحد لا يحتمل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحد منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع الغاية واعلم ان حتى كما تكون مخصصة للعموم فقد تأتي للتأكيد مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى بتاتها ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم فيما قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم وطء امرأته عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطء في الحيض بل من دليل آخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم

الفصل الثالث في المخصص بالمنفصل

لما فرغ من البحث عن التخصيصات المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه لذاته — لنفسه؟

والثاني مثل قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان العقل قاض بعدم دخول الصبي
والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من
تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر عنه ولا شي من الحكم العقل بمتاخر عنه
فلا شي من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشي يجب ان يكون
متاخرا عنه واما الثاني فظ ولانه لو جاز التخصيص بالعقل كان النسخ به جايزا قياسا عليه والجامع كون كل منهما
منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي توجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان
تاخر ذاته منعناه وان كان تاخر وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمنا لكن لا نم ان حكم
العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده
وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلهما كان واجبا
وارتفع ذلك الوجوب لسقوطهما عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن لا نم الملازمة لتحقق الفرق
بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا
تطلع عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض بالضرورة بامتناع كونه تع خالقا
لنفسه سلمنا لكن لا نم علية الجامع وقوله طه احتجوا اشارة الى ما نفى التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم
اولا باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

اتفق المتقدمون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اى بعض آيات الكتاب بآيات اخرى
منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سوا كانت حاملا او حايلا وتخصيص ذلك بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولقوله تع لا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من
قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظ ولان العام والخاص دليلان
متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل

الخالي

الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على
مورده فتعين العمل بهما على صورة التخصيص لخلوه عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام
عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صم اما الاول
فظ واما الثاني فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من
وجهين احدهما انه معارض بقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي فانه يتناول المحتاج الى البيان
من الكتاب لانه شي وثانيهما ان تلاوته الآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عم والاختصاص بيانه عم
بالمتشابه من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عم ومع وجود الآية المخصصة للعام لا يكون متشابها
فلا يندرج تحت ما فوض اليه عم بيانه البحث الثالث قد اشتمل هذا البحث
على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان
احدهما اخص من الآخر لتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول
فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظ
احتج المانع بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى البيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه
المنزل الى البيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى البيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في بيان الثابت
ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي والسنة شي
احتج المانع بانه تع جعله مبينا للكتاب بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان
الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين
من الكتاب شي من السنة مبين لذلك الشي اما اذا كان بعض الكتاب العزيز بينا بنفسه مبينا لما يحتاج
الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تع وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة
لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث

وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصن واما الثاني ففيه
نظر فان الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لانه لا يقتضي عدم الجلد انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم
عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه
ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث وهي يوصيكم الله في
اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد يشابه الامة في تنصيف
الجلد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصص لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص الجلد
السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة
انما يكون بعد وفات الرسول فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المقدسة شيء ينافيه لكان مقدما
عليه فيكون الاجماع خطأ لو وقع على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال على ما بيناه

البحث الرابع اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية و عليه السلام
الشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا
للرسول عم دون امته او لامته دونه او يكون متناولا للجميع وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل دليل على وجوب
متابعته عم في كل فعل مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة آ و ب ان يكون
متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عم سواء قلنا بوجوب
التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه ولكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل
بانضمام دليل عصمته عم ج ان يكون متناولا للامة دونه ووجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما
لو قال عم الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور واما بالنسبة تخصيص
الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد
فعله بل هو مع دليل التاسي د ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي وحينئذ لا يكون فعله عم مخصصا
ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفع عنا

ه ان يكون متناولا له ولامته ويجب التاسي كما لو قال الوصال حرام على كل مكلف فاذا واصل عم كان ذلك مخرجا
له وحده عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا
لارتفاع حكم العام على الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله عم بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار
على خروجه عم عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ
الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام
اما اذا كان مقارنا له او متراخيا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل
وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عم عن العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة و بالحكم
ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي وهذا يدل على خروجه عم وتخصيصه من العموم باعتبار انضمام الى
دليل عصمته عم ويبقى العام معمولا به في حقنا اجمع المانع من تخصيص العام بفعله عم اي في حقنا
بان دليل التاسي به اعم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها
واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام
ليس هو دليل التاسي لمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكم وهذا المجموع ليس اعم منه

البحث الخامس تذنيب اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت العام فعلا
فلا ينافيه بحضرة النبي صم ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ
لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل
اما الاول فلاستلزامه اخلاله عم بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان
التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا
للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف من العموم دون الباقين
لانه ان لم يثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الخاص
العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان

من اخبار العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء
قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول

البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد — اختلفوا في جواز تخصيص

الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا وقال
عيسى بن ابان ان كان قد خص مثل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل
جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان
وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول
فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما بطلان الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال
احدهما مطلقا واهمال الآخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض
وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص
اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه
التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان
المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على
محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد بكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول
فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
بقوله عم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظ وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما
كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الآحاد فغير معلوم والحجة لا تتم من دونها احتج
السيد المرتضى رحمه الله بان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة
القرآن العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسيأتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة

ومنع

١٠٤

ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض
وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع
له ظنية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا فترجح ويجب
القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره
كالحبل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بالظاهر ويريد به خلاف
ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك فح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعيين ارادة
ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا

البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما يأتي — فقد اشتمل هذا البحث على مسئلتين

احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب
الشافعي وابو حنيفة ومالك الى الجواز ومنعه الجبائي مطلقا وفصل آخرون فقال بعضهم ان خص
العموم قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف رحمه الله تعالى
كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى
واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص
على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما
وهو القياس اخص من الآخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اعمال الدليلين مطلقا
واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط
بفقد النص فمع تعذر وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم
المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع
النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن
الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه

المتن ل

غير قطعية؟

لتقدم الفرع له

عليه تقديم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب

فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين وكان اولى من اهمالهما او اهمال الواحد منهما بالكلية كما تقدم وقال آخرون

لا يخص به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في

المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا

الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عم الزكوة

واجبة في كل الغنم ثم قال عم في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على

وجوب الزكوة فيها البحث الخامس العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا

له لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان

عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان نسخا وان تقدم بني العام على الخاص احتج ابو حنيفة على ان العام

ناسخ بانه متاخر منافٍ كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

خبران رسمناها كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون

تاريخهما معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الآخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان

يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان

الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح

والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين

فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذ ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض

ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بيّنا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة يوجب الرجحان والعمل

بالراجح واجب ب ان علم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول

كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي

الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيان المراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان

تخصيصا

105

تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا ج ان يعلم تاخر العام

فيبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري

واختاره فخر الدين والمص لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا كما لو كان الخاص

هو المتاخر ب ما روي عن ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به

فيكون ناسخا للخاص المنافي ج العام في تناوله افراده جار مجرى التخصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق

بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وهكذا الى التنصيص على الافراد بالحكم

المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون نسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخير

الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص

على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام

بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر عن العام تخصيص وعكسه

نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون

الخاص ناسخا غير مستلزم لابطال العام بالكلية كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص

او المساوي دون العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اخذ من

العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث

المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه

بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه تناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وهنا

يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة من اقترانهما وتقدم

العام وعكسه كما بيناه لان العلماء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها

في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا كلامه

هنا هذا مع تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا

والخاص خبر واحد فانه مع الاقتران وكون العام متاخرا العمل بها كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ

للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه

آ ان العام مناف للخاص متاخر عنه فيجب كونه ناسخا م

او قياس العام ١٢

بيانا لمراد

المتواتر بخبر الواحد عن ورائه على ما يأتيه   الفصل الرابع   لما فرغ من البحث عن مخصصات
العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الوارد جوابا عن سؤال سائل اما ان يحتاج
في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال اولا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اى يكون بحسب وضعه
كذلك اوالى العرف فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل
والله لا آكل جواب قول قائل كل عندي فان هذا القول اعني لا آكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه
بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث كانه قال والله لا آكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال
لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا في الكلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من
غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا اما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من
السؤال او اعم اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال في الثلاثة الاول اما المساوي فظاهر فانه لا تقصير
عن افادة حكم جزئيات المسئول عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنه اي لا يدل على حكم غيرها كالوقيل في المجامع في نهار
رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في الحكم المذكور دلالة على حكم غيره
كالوقيل أفي الخيل زكوة فيقول في ذكورة الخيل زكوة اذ ليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكورة
تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل التوالد زيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكورة
وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير
محل السؤال وهو ما يكون في الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك الحكم
مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن الطهارة بماء البحر البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان مختصا
بحكم الماء في الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه
على عمومه لان ما به صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان
الجواب اعم من السؤال في محله بان يذكر حكم جنس الصور المسئول عنها بحيث يندرج حكمها المسئول
عنه فيه مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه او لونه

فان

فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون
مخصصا لعموم اللفظ وقال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي
للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان
اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود
المقتضى وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد
ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه
معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرنا لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني
ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار
نزلت في حق سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة ومن بعدهم على الحمل بعمومها
وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الوارد جوابا اما بيان ما وقع
السؤال عنه او هو مع غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير
البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز كون المراد بيان ما وقع السؤال عنه وبيان
غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما ومع ذلك لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت
دلالة العام على المسئول عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره
مظنونة   البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا   قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن
ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلاثة لنا ان المقتضي
للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه
الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه
كان ذلك قادحا في روايته فان كان لدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا الدليل

يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثاني لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا
لابي ثور كما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور
المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج
الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به احتج المخالف
بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان
مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف والتمسك
بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت صالحة في زمان النبي ع
واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادة التخصيص ان كان متقدما على التقدير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة
هو تقرير النبي ص وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولما يعلمها او لم يعلم ولم نظن نحن احد هذه الاقسام
على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم
يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظ وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست
حجة فان افعال العادة ليست حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه
عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان يكون
معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم على كل من زاره
غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي
تحريم خطابه اياه في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية
لتحققه فيما لو صرح بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين
الامر الذي جعل جزاء لمن دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المص طاب ثراه
بخلاف الامر ان اراد به ان الآمر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم
القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما مثلنا فهو ممنوع

اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي ع وللامة مثل قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه ع يوجب افراده بالذكر
وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي ص بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا
ربكم والثبات بقوله يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي في كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي ع
بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهو
حسن لان مواجهة الخطاب نفسه بالخطاب قبيحة على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ
العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني آدم خذوا
زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم
البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود
موجود اذ التقدير شمول الخطاب لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما لم عند
التصريح بدخولهم فيه او كان الخطاب مختصا بهم في العبادات المرتبة على المالكية كالزكاة مثلا لا يراد العبد فيها
لعدم صلاحيته لها كما يراد الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فتيك المانع من اندراج العبيد
في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات
في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة
بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق
والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث
تناوله لسائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة
والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح والذم مع كونه عاما لا يقتضي
تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف له

فوجب التوقف ووجه الشافعي على التخصيص ان اللفظ اما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة على الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيفة لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ان ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بعهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه حتى يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتص للكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء آخر واعترض المص طاب ثراه بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا بحث هنا في خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه محال ثم ان المص طاب ثراه رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدأ مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان جزءا عن المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه وللمعطوف جزء آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في ان العام اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء او صفة او حكم عائد الى بعض ما تناوله العام فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى

وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ولا يتاتى في الرجعيات خاصة والمص طاب ثراه اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الآخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو اضرب الرجال الا من اعتدى بماله نظر اذ لم يعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمقصود اضرب الرجال الا ان يعتدوا باموالهم

الفصل الخامس في المطلق والمقيد

الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما واما في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقيد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر المستقبل نحو ساعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه فاللفظ جنس وتقييد الدال يخرج المهمل وقولنا على مدلول يعم الموجود والمعدوم وقولنا شائع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المص في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شائعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس

والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر
بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله بصيغة
زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة
الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما ثانيا فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما
او يتفقا والاول مثل آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة
الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة
او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو ان يتفق حكما
فسبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما الاول فاما مع التماثل في الحكم او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد
اما امر او نهي فاذن الاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق
رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرر الامر يقتضي
تكرر المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا
للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين
ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف اعترض بان حكم المطلق تمكين
المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيتضادان حكماهما وح نقول
ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب كما علم
واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا
ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد
اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا
لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلولهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة
الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا

خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه
هذا على اطلاقه وآخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا من ذلك مطلقا
والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والا فيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا لو دل التقييد
في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني
وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان
الشارع لو نص على بناء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل
الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت
التقييد في احد الحكمين دون الآخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق
واطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد وكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة
بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده
في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد
الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل الاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية
فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء
من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص
نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب الاول وليس
ذلك متحققا هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على الافراد وتقييد المطلق
لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا
فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون

اي فيما لم يكن القياس منصوص العلة
بالعدالة
وبينا
المكلف
جائز

ذلك مستفادا من القياس فانه كان نسخا مطلقا وقولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا لبطل قولهم بان رفع حكم المطلق
بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في
الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المص طاب ثراه لاشتمالها ظاهرة

المقصد الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال

لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار ~~دلالتها~~ دلالاتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المص البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا لما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل ومثل قولنا ممتنع مستحيل وعكسا بمثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه ويكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر او المتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر بواحد منها على التعيين مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من المقادير كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فتقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم او كقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم بقول الرسول ع المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل ~~والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول وهو تخصيص بالمتصل~~ والثالث باعتبار

[margin:] اللفظ وقد يكون في
[margin:] ابعاضه
[margin:] بعد
[margin:] مجمل باعتبار

تخصيصه

[margin:] كالصلوة ... الشرع

تخصيصه بقول الرسول ع وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ ولجزئه لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هنا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب

البحث الثاني

اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنعه شاذ لنا ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وما بعده واما الثاني فظ احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل فاما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان الافهام التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص طاب ثراه بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المص طاب ثراه

[margin:] العبث

بقوله والمنع من الملازمة الثانية   التحليل والتحريم   قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن انها
مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم
احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت
عليكم امهاتكم فمذهب محققي المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي لنا
الاكل
ان يسبق الى الفهم حل الاول وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من
قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه
على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطارئ حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره
المجازات
من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدور
فلا تتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا
يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل لان الاصالة عدم الاضمار والموجب لتعذره
بما يدفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين بها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال
والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا
من تلك العين وليس كذلك فان كل احد مارس الالفاظ العربية يبادر الى فهمه عند قول القائل احللت لك المذكى و
فات
حرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع كونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل
اضمار
معارض بما ان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل موجب لتغير الذمة عن البراءة
والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع
من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه متبادرا عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره   وآية المسح
المحققون على انه لا اجمال في آية المسح وهي قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا
ان الباء اما ان يكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية او الالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين

111

فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالسوية فالامر به يوجب تخيير المكلف في
مسح اي بعض شاء منه لان المأمور به كلي موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع
وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت المسح وقرنته بالرأس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب
مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال آخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها
فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض كما يقال مسحت رأس اليتيم وان كان مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل
ان يكون المراد مسح جميع الرأس او مسح بعضه ولا اولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا
لازما لمسح
بظاهر اللفظ لانه متيقن الارادة لكونه لازم المسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى
لما بينا والاية بحيث يقتضي البراءة والاشتغال   ولا اجمال في الفعل المنفي   الكثر الناس على انه لا اجمال
في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
شرعي
خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور
المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائط
لا عمل
لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم
او صفة ليصح في النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات
كالفضيلة
المشاركة للصحة الحقيقية في ان نفي كل منها ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها فالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان
ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على
نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات وح يكون
قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى
معمولا به فيما بقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام به وهي تابعة لدلالة المطابقة الخ

دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول

ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده

فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم العارض احتج المجمل لو كان

الصلاة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليها ووجب صرفه الى حكم من احكامها وليس بعض الاحكام اولى من

البعض الآخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فيتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى

الاجمال والجواب المنع من وجود ماله مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند انتفاء الفاتحة وتبييت النية لانها

حقيقة على الصحيح فيها وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الآخر فان اضمار نفي

الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرنا فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي

للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة بعد الفتح

ولا اجمال في آية السرقة ذهب السيد المرتضى رحمه الله واتباعه الى ان آية السرقة وهي قوله تع والسارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل

في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم للاجماع عند التجرد عما يعين المراد وقال آخرون انها مجملة في القطع

ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم ويريد الجرح والاصل في

الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب

وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة

في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها

ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان

متحققة غير مرتفعين عن الامة وكلام الرسول عم صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل

لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر على ما يندفع به الضرورة وهو البعض فان الاجماع واقع على اشتراط بعض الاحكام وهو

لزم

لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه

او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظ في عدم المؤاخذة بعرف

اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يبادر الى ذهنه نفي المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت

عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني والبحث فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والخطأ والنسيان

مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المص طه ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال

في آية السرقة ولا اجمال في العدد ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد لكثر مثل قوله اعط

دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطأ لان اللفظ دال على الثلاثة

قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك فهي متيقنة الارادة

بخلاف ما عداها من المراتب وح لا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على

الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد

عدم تناوله الثلثة فهو خطأ كما بيناه

في المبين وفيه مباحث

البيان قد يكون بالفعل بالقول لما فرغ من ذكر المجملات شرع في ذكر المبين واعلم ان

البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح

فقال فخر الدين هو الدليل الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقولنا من حيث هو كذلك

اي المراد مرادا بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره

بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس ببيان مع صدق

الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بالنسبة الى المخاطب والا انتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة

لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام

المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة

على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد

Margin notes:

الكوع

عليها اي اليد

حاملا لابي الحسين وابي عبد الله البصري حيث زعما انه مجمل لان الخطأ والنسيان

بالمعنى المجهول

١١٣

بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول عم فانه
بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين المراد من مبهم من امرين او
امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبيِّن والمبيَّن
والمبيَّن يقال على المبيَّن بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل
اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبيِّن فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا
انما هو الاول وقد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين
اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دلالته على البيان بالمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بهما
كما كان النبي عم يكتب بالاحكام الى عماله ولا بالمواضعة كالاشارة مثل قوله عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه
وكما بيّن عم بالصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عم في الثلاثية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل
الركوع او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او يترك مدلول ظاهر الامر المشاول له ولامته فيعلم انه
مخصوص وان حكم العام مخصوص بامته دونه ولو كان ترك بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت
مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به متعرضا بما
افاد الفعل الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عم هذا بيان للمجمل ويشبه كما تبين عليه السلام
الصلوة والحج والوضوء بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عم فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك
بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه اذا لم يكن الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل واللازم
تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور
واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عم الصلوة والحج والوضوء
ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيقتضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول مع انه لا يمنع ذلك البيان اذا كان ممكنا بكل منها وكان باحدهما اطول

والمبيَّن م

الثانية ل

العلم ل

فيفضي ل

بحيث

113

بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والآخر ليس كذلك وجب اطراح البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين
البيان بالثاني وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز
بكل منهما والهاء في قول المص طاب ثراه ويعلم كونها بيانا عائدة الى الفعل والماء في حصل في قوله عليه عائد الى النبي عم
وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله وبالفعل

الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما بيان خطاب
متقدم عليهما محتاج الى البيان فانهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان
واللاحق تاكيد به ولان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما معنى
نسبة احدهما الى الآخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح
اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر لمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف
كان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة اثنين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على اثنين عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضا على من احدهما ان كان
اقوى من الآخر وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه عم انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عم
انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الآخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان المتقدم
القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف
الثاني غير واجب وفعل النبي عم يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ
احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان
القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني
في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى
تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه
على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدم تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا

بكونهما ل

هو كذا وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني جم

فليطف ل

علم م

قدر ل

حكم الفعل بان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه عم دون امته والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال
والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي عم وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب
في الاحكام وقال آخرون يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متأخرا لانه بيان لنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا
الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عم من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين
يكون البيان القول كما ذكرنا ولان فرض تاخر القول المفضي الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ
ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ما ذكرتم من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا له بل هو
حكم مبتدأ وفعله عم لا بيانا في قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لها طوافا واحدا لا ازيد او يحضر وقت التكليف بالخطاب
لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير علمه بالزيادة او عدم حضور وقت العمل بمدلول القول
فلا منافاة اذ اجاب طوافين لا بيانا في ايجاب واحد ولا يوجب نفي الاعتد من يزعم الزيادة في العبادة نسخ

البيان قد يساوي المبين — مساواة البيان للمبين في القوة والضعف

او عدمها تارة يكون في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسن الكرخي
الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
وعمل بعموم قوله عم فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين
ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة بخبر الواحد وقد ظهر
ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ولو بادنى ما يفيد ترجيحه
على الآخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على
صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو لم يكن كذلك لزم الوقف ولو كان البيان
مرجوحا لزم الغاء الراجح بل يتعين عكسه اما سا[?] واتهامه في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا
ان بيانه على الرسول عم واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل
فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء اقتضى فعلا واجبا او غيره من الكلام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم

المذكور

المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق
وقال الشيخ طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب
فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او المباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو
الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب
سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا بسبيل التفصيل

اتفق الاصوليون على انه لا يجوز — الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه
جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد المرتضى
وابو الحسن الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ
دون غيره وقال ابو الحسين يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطئا
بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق
المراد منه المقيد و~~الموضوع~~ والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز والمنكر المراد منه المعين فلا يجوز
تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا
الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فاذن له ثلاث دعاو احدها امتناع
تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان
ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطئ والمصنف اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريره ان يقال لو خاطب الشارع بما له
ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق
واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام
~~فان لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام~~ فان لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام
ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره

لزم الثالث انه غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة تدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف ما لا يطاق واما بطلان اللازم
باقسامه فظ واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي واما الثالثة
فلامكان تعلق الخطاب الغرض اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منفية عنه واجاب المصنف
عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يجوز في العقل جواز ارادة خلاف الظاهر الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو
الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فمن نكث فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على
امتناع كونه تعالى جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلا ولا
نقلا يمنع من ارادة الظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظ لا ينافي اعتقاده ارادة الظاهر نعم يكون ذلك
الاعتقاد ظنا لخلوه عن الجزم واحتجت الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع
فيكون جايزا اما الثاني فظ واما الاول ففي وجوه احدها قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظة ثم موضوعة
للتراخي على ما تقدم ومعنى قراناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان المجمل وفيه نظر فان هذه الآية انما تدل على تاخير البيان
عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس خطابا لانه قد لا يقصد
الافهام وثانيها انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره بذلك
فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سالوا تعيينها بقولهم ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك بخروجهم ح عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد سؤال
المكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تاخير بيان تعيين النكرة وثالثها انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير بيان مخصص العام في الجملة ورابعها الاجماع
واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب التكليف المراد بالخطاب
وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلابد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما متفق ... فالمراد بالبيان

الاولى | ظاهر | انها بقرة صفراء | المكرر | السؤال | في تمام الآية

الاظهار

الاظهار والاشهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان الكوكب لفلان اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى
من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لان الهاء في قوله ثم ان علينا بيانه عائدة الى جميع القرآن ومن المعلوم
ان جميع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو
خلاف الظ فتعين حمله على ما قلنا وايضا فان البيان في الآية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان
للمراد من القرآن لا له واما بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وعن
الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة على ظاهر الآية ولانهم لو كانوا مامورين
بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثناء احرى
وح لا يحتاج الى البيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤوا وسؤالهم البيان انما كان لتعنتهم حيث حملوا لفظ النكرة
على المعينة او لتمحضهم في الاخبار بالمغيبات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا ولا انهم لا يذبحون الا
معينة اراد تعالى ان يكلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا
للعام المذكور لما عرفت لان لفظة ما لا يتناول العقلاء وح لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب
وليسوا عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه
وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون
باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع
تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه
والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل له الثواب على
العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه واعترض المص طاب ثراه على ذلك بان النزاع فيما لو كانت
صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور وفيه نظر فانه لا مانع ان يمنع ذلك وكيف والامثلة المنقولة عن الاصوليين
مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حججهم سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه
يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح ويحصل الثواب

تنبيه

ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي ع بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو

الظهور | البيان | المجمل لحصول | الثواب

اختيار المختصر ومنعه قوم احتج السيد رحمه الله بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه
وجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما فح لا يكون تقديم
التبليغ حتما متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل ان هو القرآن عرفا
وهو لا يتم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ
ولا يتناول ما سينزل اليه فيها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال تذنيب يجوز ان يسمع الله
تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب الخاص فان وجد عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم
سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين وجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان
افتقر الى النظر احتج ابو الهذيل وابو علي ان فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار
الارض والجواب لا اغراء الا مع ظن التحصيل وعدم التعيين بالعموم فظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام
فعلى هذا لا يجوز الحمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت
الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصوص ويكون مكلفا بطلب ذلك الدليل
المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو اسحق
والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار الحكم طاب ثراه الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله عليه السلام
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني
فظاهر الثالث انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى النظر ومتى كان كذلك جاز اسماع
٥ العام المخصص بدليل السمع بدون استماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب
العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب
الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماع المخصص

يوجب

يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله منزه عنه
الثاني لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه في اقطار الارض وسؤاله هل للعام
مخصص ام لا والبطلان التالي وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة والجواب بالمنع من اجابة الاغراء
بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة
من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارض للتفحص عن
٥ المخصص الذي لا يوجد معه المكلف مفتقرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك ان عدم الظفر بالمخصص
مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل انتفاء التخصيص والعمل
بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا
بعد البحث عن المخصص اجماعا البحث الخامس لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب
او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج
الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف
بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى
منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلاة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه
ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما
الذين لا يريد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص
بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم
المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الآيات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة
دلالاتها الفصل الثالث في الظاهر والمأول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ
باعتبار احتماله غير ما فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمأول وعلم منه تعريف كل واحد منهما اذ التقسيم مفيد
للتعريف بل قد يكون مفيدا للتحديد التام وذلك عندما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمميزات فصولا لها فاذن
لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والمأول فلما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة مانعا من

ترجيحه

عن الاول

لهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل

بالفصل والتعريف بالجنس القريب حد

التنبيه داود دون ذلك والمتمم اللفظ بذلك لاعتبار الى النص والظاهر كان مقابلا وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان
من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل
راجح عليه ثم بتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون المأوّل
ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في اظهار ارادة المعاني فمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب
ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان وهو غيلان ابن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن
وقد اولوه بثلاثة تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن
ومعنى قوله وفارق سايرهن اي لا تتزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل
حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لان انكحة الكفار لا يبطل منها الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعها الثالث
انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من
حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول ع فوض
الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام ولتوقف ابتداء النكاح
على رضاء الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب
على ما مر وحصر التزوج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة
ليست من فعل الزوج حتى يكون مأمورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا
في ابتدائه لم يخل المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء
الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب
اختيار السابقات لقرب عهده بالاسلام لما روي ان احدا اسلم على خمس فقال له النبي ع امسك منهن اربعا وفارق
واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قولهم لفيروز الديلمي وقد اسلم على
الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه ها صرح
بتخيير حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب
ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة

وانه

وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما
اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المبني لنفي الاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده
بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قيل ان يخلوا هذا العدد المذكور من المسلمين
من ولي من اولياء الله تعالى بحصول البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة
حمل علمائنا اية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من
الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف
المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل وح يجوز صرفها الى واحد من الاصناف واستبعد الشافعي محتجا بانه تع اضاف الصدقة
اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق
لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقته ظاهر الاضافة
والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قلناه وهو قوله تع ومنهم من
يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان مرادهم تعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم
قليلا او منعهم سخطوا فرد الله عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله
ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان مرادهم نعطيها اهلها ومستحقيها من حصلت فيه شرائط الاستحقاق
وعقب ذلك بقوله انما الصدقات الاية وح حمل اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها
وقد بين القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلنا على ان لقايل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها
مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك بينها وهو مطلق
الاختصاص وقوله لاضافة يمنع ما قلنا ويمنع كون الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك
ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف

المقصد الخامس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت

لما توقف كون بعض افعال الرسول عم من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عم بحث عما هو عم
من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل
ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطأ في التاويل قبل البلوغ وبعده لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك
ارتكاب الكبائر

لجاز اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
والتالي والازم وجوب الحرام ولان النبي ع لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو
ملزوم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها ترغيب المكلفين فيما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب
باخبار النبي ع بذلك بحيث يبنا بعونه على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث
يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا
الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطأ عليهم يسقط محلهم من قلوب اممهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض
عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق
واما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت
او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن
ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله وهم لا يقولون به واختلف
الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز
عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد
الفاسد مثل كون الاغراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه آخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ
واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق عما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم
سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناعهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم
فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا الحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من
ارتكابهم الكبائر والصغائر عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطأ في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطأ
في التاويل ~~وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطأ في التاويل~~ وجوزه سهوا لكنهم مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو
وان كان موضوعا عن اممهم لقوة معرفتهم [illegible] التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا
عليهم الصغائر عمدا وسهوا وخطأ في التاويل [illegible] الكذب والتطفيف وسرقة القليل كاللقمة من بقل
ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما سهوا فقد يقع لكن بشرطان يذكرونه في الحال ويعرفوا غيرهم

انه

انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية البحث الثالث
افعال الرسول ع اما ان يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ
ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان ثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب
الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا
اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف ان فعله بيان
فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة
الفعل لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان
الرسول ع قصد بايقاعه التقرب الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين
كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو
مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي
والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله
تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم وضدها على التعيين
وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المص طه وبحث عنه وقد
اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر منه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته ع تمنع من وقوع المحظور والمكروه منه واغلبية
الواجب والندب والمباح في افعاله تقتضي اطراح هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه ع وان كان
قد اختص بخصائص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر
تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب [illegible] ذكر المص طه منها ثمانية الاول
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ [illegible] على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير
على مخالفته فعله دليل على وجوب ~~امتثاله~~ موافقته وهو [illegible] الثاني قوله تعالى لقد كان لكم

وفي

في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر فلمفهومه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن
له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولا اليوم الآخر وهذا نوع وعيد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى
فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من
دلالة الآية على التلازم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط ولئن سلمنا لكن لا نم
ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا بالموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما
الخامس قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب
كما مر السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لانه فعله
طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل
السابع قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن
وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه ان كان
واجبا فقد تخلص المكلف عنه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل
ذلك الفعل فلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على
ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه
خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل
الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام
على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث والرابع ايضا نظرا الى ان الامر انما هو وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا
فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل

الله تعالى

اللزوم ازالة محبة

عن الاول

او القول والفعل معا ١٢

او اتبعوا قوله او فعله او هما
في قوله اتبعوه ١٢

في قوله تعالى اتبعوه
او اتبعوني ١٢

فيتعين

فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة
انما تتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير متصورة وقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها
العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان نقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد
لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول
دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عنه اذ المنهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم
انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول
دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند تزويجهم بازواج
ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما صار واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا
وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه واجبا حينئذ وبالجملة
فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عليه السلام مما ليس
من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه
على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا
فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر آخرون ذلك كله لنا
ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات ولاجماع الصحابة
على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال لها لم لا تقول لهم اني اقبل وانا
صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان للامر معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة
فعلته انا ورسول الله صلعم واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع عليه السلام نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر
يقبل الحجر الاسود ويقول اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلعم يقبلك ما قبلتك وقوله لم يدل
على حكم في حقنا من وجوب او ندب لاستدلاله عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال
الطبيعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله عليه السلام في عدم الدلالة على حكم في حقنا

البحث الثالث

مثلا ان يقول الرسول اتقوا الله فلو كان على الامة مثل هذا القول واجبا بان تقول الامة ايضا اتقوا الله يلزم ان تكون الامة مخاطبا لنفسها ١٢

الا ما علم بنص

فلا بد من كون التأسي بالنبي صلى الله عليه واله واجبا وان ذلك يتوقف على معرفة وجه فعله عليه السلام الى ما يعرف وجوه افعاله
وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه عليه السلام
واغلبية الاقسام الثلثة المذكورة يقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة اي الوجوب والندب والاباحة
فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره والاول ثلثة احدها
النص على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لآية دالة على
احد الوجوه الثلثة كالصلوة امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبيده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى فاذا احللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة
فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا
لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبيَّن في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان
مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة فيعرف ط
وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة ويعرف ندبيته بوجوه الاول قصد
الرسول عليه السلام به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على الاصل العدم فتعين الندبية
الثاني ان يوقعه على وجه الزينة ثم تركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب فالحق انه لا بد من اعتبار ضميمة مع ذلك والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا
والا لجاز كونه واجبا مرة او مرارا محصورة او مدة محصورة فيترك عند انقضائها الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه
من غير عذر ولا نسخ فان المداومة يؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق
انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب اذ لا امتناع التخيير بين المندوب
وبين غيره الخامس كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه بوجوه
الاول نصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الوجوب وما ليس بواجب الثاني اقترانه
بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة كونه قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء

الاداء وفيه نظر

الاداء وفيه نظر للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه
عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء النوافل مع وجوب ادائها اجماعا وح لا يبقى في معرفة وجه المقضي دلالة على
وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء لشرط موجب للفعل كالوتر بذلك نذر ان رزقت ولدا تصدقت فرزق فتصدق فيعلم
وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجلوس بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم
في قوله ط يعلم الوجه حقيقته اعني الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم الوجه [struck]
ذلك من الطرق المذكورة

البحث الرابع

الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم
المتعارضين ط الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده
في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم
تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب تحول حكم احدهما لمحل الاخر او زمانه كما لو فعل عليه السلام
فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان حكم الاول منسوخ عنه والاخر
ناسخ كما لو فعل فعلا وعلم بالدليل من عداه متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ ثم فعل بعض المكلفين
الاقرار قرار داينه ٥ ما يضاد ذلك الفعل وبحضرته عليه السلام فسكت عليه فيعلم انه خارج عن التأسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان
كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والقول
المعارض للفعل ٥ قد يكون من الرسول عليه السلام وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا
عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عليه السلام او بنا
او شاملا لهما معا فالاقسام اثنى عشر الاول ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال
الطواف واجب على عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله محال عند غيره
ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علم انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التأسي الثاني ان يكون الفعل
التأسي ط المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل والثاني مع علمهم بايقاعه اياه
على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعل على قول المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد
من الفعل المقترن بما دل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى قول المختص

به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مختصا بامته ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه ع و كان جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية السادس ان يتأخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنه ويلزمنا حكم الفعل للتأسي السابع ان يتأخر القول المختص به من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به الثامن ان يتأخر القول المختص به متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته التاسع ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول العاشر ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتأخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان يتأخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الآخر فقدم القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظ ولان تناول القول لنا معلوم لانه مقدور وتناول الفعل لنا غير معلوم لانه كما يحتمل تأخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا

البحث الخامس هذا من جملة فروع التأسي واعلم

ان الناس اختلفوا في ان نبينا ص هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل علمنا انتفاءه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدم كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه ع كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق افاد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا

ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ولا على انه مأذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه مأذون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته ع فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا في الدليل الثاني ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم وقال آخرون بشرع موسى وقيل عيسى على نبينا وعليهم السلام والكل باطل لما مر والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده ع بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مأمورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدمه من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه ع متعبدا بالشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تم اوحي اليه كما اوحي الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مأمورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه ع لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر عليه اللعنة لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب عليه حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التأسي به ع والتوالي باطلة احتجوا بقوله فبهداهم اقتده أمر نبينا ع بالاقتداء بهداهم وبقوله تع انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله تع انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله تع شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء ع بكلما في التورية لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا ع في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابرهيم ع كانت مندرسة

فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدليل
وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم

المقصد السادس في النسخ

لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق
مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال
اعني الاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى
آخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح
الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر
فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال
القفال والمصنف وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة
اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم
اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف طاب ثراه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي
كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدا الرافع لحكم العقل من البراءة
الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل
الرسول وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا
الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة
به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا اخرج ما اذا نهى الله تعالى عن مثل فعل مامور به كما لو قال
صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لولم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا
لان مقتضى صيام يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم
بالعجز لا يجب اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف طاب ثراه بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص
بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله ثم لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وقيد التاخير لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية

ومطلق التاخير لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل على ان المخرج بها لم يكن
مرادا من الخطاب وح لا يحتاج الى القيد لخروجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مامور به
ممنوع لانه ليس رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب
الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض
الاول كما ورد قوله عند غروب الشمس بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو
قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا
كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا للعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم
اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وجعل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته يعني ان خطاب الله تعالى
تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وان زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب
الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته
والا لما وجد فلا بد وان يكون منعدما بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه
الاول لولم ينتف حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة
ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد الطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح
من غير مرجح ح لا اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لولم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو
الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا
عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح
عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلت والباقي ايضا متعلق
السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري
والباقي وقوله ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى

وانه محال فان قلت لا م لا م الترجيح من غير مرجح

خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه
فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الكلام بذاته لا بطريان الضد وهو
المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه
اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال
قوته مطلقا فان في الخاص لا يستلزم في العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس
الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه
بنفسه لاقتضاء علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه. البحث الثاني
اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما
لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللة بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما
يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على الاول فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم و
احوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت
ومفسدة في آخر فيؤمر في الوقت الاول وينهاه عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فان له تعالى اثبات
الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيئته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا
نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه وآله بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا
يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة
بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتجت اليهود بوجوه
آ ان موسى عم بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين
انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل
متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار

وهو باطل

وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه
ب قول موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل ويستحيل نسخه ج
ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا
به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عم دوام شرعه والمدعي انه يبين انقطاعه ولا يلزم نقله
متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شرذمة لا يبلغون عدد التواتر
واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم يبق متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني
بالمنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد قد يطلق على الزمان
المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب
اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى
وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن
والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم
وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال كما ذكروه
كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور وهذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما
ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت
منهيا عنه في آخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك
ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التورية قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوه وخروفا عشية
قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة الاول على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عم والثانية
على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا البحث الثالث في القرآن
اتفقت الامامية الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه
الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم

متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
ب انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم
صدقة ثم نسخ ذلك ج انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم
نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين د انه تعالى
امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك
شطر المسجد الحرام وفيه نظر فان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة
وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالآية المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا
احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل
وهو خلاف مدلول الآية واجاب عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية
فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما
عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين
بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز وحده ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فبان
ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا الغزاة لما ثبتوا ان الغرض انهم في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة
العشرين وجبال لثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب
التوجه اليه عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه
من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من بعدها ما يبطله لا ما توهم ابو مسلم من عدم تطرق النسخ اليه
وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومن مضي اربعة اشهر وعشرة
ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه او اكثر فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني انه لو
كان الغرض ما ذكره لزم كون الصحابة غير امير المؤمنين منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية
العدد زال بالكلية فتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكر وعن الرابع بان التوجه الى
ان

بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا بالذات بل ليتحقق المصلحة التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات
وما كان مختصا ببيت المقدس مميزا عن غيره من الجهات زال بالكلية البحث الرابع شرائط
النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا اما
مقيدا بمدة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغييره كالقيام والقعود اللذين يكون كل
واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة اخرى حراما وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخوف منها ووجوه التصرف
كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا كالاكل للمضطر عند السغب
وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه
على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان
بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما ولا مما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما
المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها
ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان الحكم المنسوخ وقوعها
وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ
المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او ملزومه بل لو علم
استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه الا ترى
ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار ونسخه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات
لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع
الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت في شرائط النسخ
وان لا يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم

المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان مضادا لحكم الاول كفى دليل ثبوته في رفع مضاده
كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان منافيا غير مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر
رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على
رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز
نسخ الشي بعد التمكن من فعله وحضور وقته سوا فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيؤمر به ومفسدة
في آخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما سوا كان العاصي كافرا او
فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال
الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع
منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية
واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البدا اعني ظهور حال الشي بعد خفائه على الله تعالى
والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البدا الذي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه
والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد
باتحاد الفعل فان كان اتحاده مع اتحاد مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر المكان
لاختلاف حال الفعل باختلافه ت‍ ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك
المصلحة الباعثة على الامر به ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وح يستحيل النهي عنه
وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه له يقتضي وجوبه اعترض
بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي عن الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق
الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب
اتحاده عند اتحادهما في الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما
على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الآخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا

عن الآخر

عن الآخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة و
استعماله في اعتقاد وجوبها والعزم عليها خلاف الظاهر دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج
عن محل النزاع لان متعلق الامر ح امر مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة
المذكورة احتج الخصم بوجوه آ انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابرهيم ع كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل
قوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم
يذبح لقوله وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله عليه السلام
بالواجب واما الثاني فظ ب انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته
فكذا يحسن من الشارع ج ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به ثم يزول
مصلحة الامر خاصة في وقت آخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر والنهي
لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابرهيم ع بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع
واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا مين ويؤيده قوله تع قد صدقت الرؤيا
ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان
يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لم لا يجوز انه لم يذبحه فقد روي انه ع ذبحه كان وكلما قطع جزءا عضوا
وصله اليه فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفدا قلت لم ذلك لان الفداء عبارة عن نفس الذبح بل عن
ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة فظاهر ان علة حسن ذلك من السيد للعبد
جواز البدا عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تع لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر
انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا فاستلزام الامر المفسدة
مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة تتضمن النهي
عما امر به وان كان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشي قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب
ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا

قبل الفعل والمصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا ولو قالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار المكلف انه يكلف
بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك

البحث السادس

قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة
فيجب رفعه اذا لم يشتمل البدل على مصلحة ثم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة
امام مناجاة الرسول عم المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ
من غير بدل اتفاقا واما الثاني فقد احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان
عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد في لفظ الآية ولهذا
قال نأت بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح بيانا او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر
من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ما يثاب به ولا يحصل بالفاعل ولعدم الفائدة في ذلك لان
كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له
الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع
فيكون جائزا اما الاول فلانه تع في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم رمضان والفدية بالمال ثم نسخ
ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزناة ثم نسخ ذلك
بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا
بصوم رمضان وهو اشق واما الثاني فقد احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اي احق
او مثلها اي مساو لها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتم بل المراد والله اعلم
بالخير اكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون
التلاوة خلافا لشذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة فجاز انفكاكها عن الاخر فان
قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرأ القرآن فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات
والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة

والصيام

والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخر ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد
في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ولنسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله تعالى مع بقاء الحكم واما الثاني فقد احتجوا بان بقاء التلاوة مع بقاء الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى تجهيل
الشيع وتخلو القرآن عن الفائدة ح ونسخ التلاوة دون الحكم مشروط بدلالة لكون الآية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها
يوهم زوال حكمها فيؤدي الى التجهيل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه اما على
تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب
والبركة وجواز اشتمالها على حكم يعلمها تعالى وهي حقيقة خفية على البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء
مقتضاه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التأبيد
يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص
عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ
الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه احتج المانع
بان تقييد الامر بالتأبيد مساو للتنصيص على المأمور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول
والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء ونحوه والثاني ليس كذلك الخامسة
في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى
وابو الحسين البصري وفصل الآخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يتغير مثل كون الشيء الفلاني واجبا او
مندوبا او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير
الوقت وان كان مما لا يتغير مثل كون العالم حادثا والباري قديما لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة
لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو اتحد وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر
اعني وجوب الخبر به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال
لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد

بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان
المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم يبين بعد انه انما عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا
نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين
المراد به احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا
ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب عن الاول انه معارض بايهام النسخ في الامر البدا فانه كما لم
يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد في اهلاكهم فقوله اهلك
الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك
بعض عاد لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت
فمورده الخبر اما الحكم شرعي يتعلق به او مدلوله او فيهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه اولا
وايضا اما ان يكون مدلول الخبر ما يقع تغييره اولا والنسخ في كل ذلك جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا
وعند المعتزلة السادس العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة لا تتغير بتغير الازمان والمكلفين
والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والاخبار
نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام
الشرائع المتقدمة البحث الرابع لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل
وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي الثابت عليه
على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة
تارة متواترا وتارة آحادا على ما يأتي في كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو
من الاقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها هنا مفصلة الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد
من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع
النسخ في القرآن العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة و

والامامية

١٣٧

والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج
الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا
اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال
واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتأخر بالكلية فتعين العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج الشافعي
بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في
القرآن لا السنة لانها كلام الرسول ع ولانه وصف المأتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل
في غير القرآن ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال
انسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه او مثله ~~ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ~~
فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القرآن قرآن الثاني السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس
مبينا فالسنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون
الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضدا له الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا يكون
ناسخة للقرآن والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين
ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان المأتي به هو
الناسخ دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان متقدم على المأتي به لانه عبارة عن ايجاده و
ترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها
منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن
الجائز كون القيام المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال
المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر
وثناء اتيته بخير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والوعد والاكرام

وهو ان الناسخ ليس ببيت ه

وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان فيجاز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض آخر منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظ لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظ العموم وهو قوله تعم ما نزل اليهم وح يجب حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن على ما تقتضيه وعن الثالث ان الآية انما دلت على انه ليس للرسول عم تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعم من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم في

الثالث

نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يقصد نا الله تعم برفع حكم متواتر بالعمل الثابت من اخبار الآحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال على عم لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان علياً عم الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علم ذلك وشهادته ولانه عم رد الخبر لعوارضه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وعمر علل الرد بكون المخبر امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كالورود ههنا في تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخها به قياسا عليه والجامع كون كل منها رافعا لضرر مظنون اولان فيه جمعا بين الدليلين ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ح انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الآحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم المنقول آحادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها

ثانيا بخبر الواحد ه

يُعتبر ثالث

احتج اهل الظاهر بوجوه الاول ه

ولان

ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثاني فظ والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فيبطل قياسه عليه وعن ب ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلنا في التخصيص وعن الثالث بالمنع عن النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الآية الاولى فان عدم وجدانه عم فيما اوحى الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها ولا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريم فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الآية الثانية فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها بل مخصصة به لان الآية تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عم اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة وانه انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عم بان القبلة قد استدارت في ان يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالآحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فظ واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر بالآية لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا ب ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ج ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة بما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعم من شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر

الآية الثانية منسوخة ه

الرابع والخامس

باستقبال الكعبة ه

الاحتمال كونهما معا موجودين ه

فان الامر بصوم شهر رمضان عين مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع
حكم سواء عين رمضان للبدلية اولا وجواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا
قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال
عليها القرآن العزيز احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه تبيان للقرآن العزيز
فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للآخر وانه محال والجواب
ليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه عليه السلام في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا
منهما معلوم بالبطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة
ثم نسخه الله تعالى باية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للآخر وايضا كان نعرف من
تعيين محلها البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالآية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه
الى حين نزول الآية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزل الله تعالى فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على
امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو تناقض ويجوز
نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما لما تقدم و
يجوز نسخ السنة المنقولة بالآحاد بمثلها لما قلنا ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله عم المنقول بالآحاد
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر
فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان آحادا واما الثاني فظ
في نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا ط في نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا
ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد

البحث الثامن

قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو
اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عم لانه ما دام موجودا
لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عم لم يكن لقول غيره عبرة وح نقول لو تطرق

النسخ

الحشو پر كردن
بيان ٢ ل
حمل
السادس
السابع
اي حمل
الثامن التاسع

او الاجماع اذا القياس ليس بحجة على ما يأتي
والطريق اما الكتاب او السنة قبل
فلا بد وان يكون موجودا
الاجماع لا ناسخ له بعد
والنسخ ه

النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما نص الكتاب او السنة بعد وفاة الرسول عم وح يكون خلاف مقتضاهما خطأ
فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ وهو محال واما الاجماع فمحال لان الكلام في الثاني لا عن دليل كان الثاني خطأ
وهو محال وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطأ
لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لايقال
نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على تخيير
العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني
فظ لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع
المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان الاجماع الثاني رفعه ولقائل ان يقول لا نم توقف حجية
الاجماع على وفاة الرسول عليه السلام فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطأ ولا على ضلالة وح تحقق الاجماع
من دونه اي مع قوله عم في ازمانه لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكر من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه
مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف
الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم
منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع ذلك المنسوخ لارتفاع شرطه
فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لانه خلاف النص خطأ والاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ
والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس
بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم
التأفيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص ط وموافقيه واما عند الجمهور والقائلين بانه حجة
مطلقا فجوزوا نسخه بالنص في حياة الرسول عم وبعده بالاجماع لجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق

بايهما
اي كونه جائزا
حجية بوفاته

وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس
ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا الاجماع اتفاقا ويجوز نسخه بقياس آخر كما لو اقتضى القياس حكما مخصوصا ثم نص الشارع
على صورة مشاركة للمحل ذلك الحكم في وصف بما يناقض ذلك الحكم ونص عليه ثم ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما يناقض له
لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في
النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ النحوى مع اصله كما في قوله تعالى فلا تقل لهما
اف الدال على تحريم الضرب والتافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ النحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المص فانه دال
طه اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذا الغرض من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين ورفع تحريم
ضربهما ينافي ذلك ولان النحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابا الحسين البصري وتردد القاضي
عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجرى مجرى التخصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكانه قال
لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الآخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان النحوى
تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع النحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه زيادة عبادة
لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق
الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلاة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب
اليه العراقيون من ان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال الله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهم الباقون من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا خالفهم
فالزموهم كون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لان الشارع
لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه ان كان ذلك لاجل كونها وسطى
الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس الحكم المعلق
[illegible]

لزل

١٣٠

لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب
ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل آخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة
دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة اوزكوا عن الغنم ان كانت سائمة
وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا
بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة
ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين
تفصيلا استحسنه المص وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل يقتضى
زوال شئ ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اى شئ اقل ما يقتضى زوال عدمه الذى كان قبله وثانيها ان هذه
الزيادة هل تسمى نسخا والحق ان الذى يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا
وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد
والقياس ام لا والحق ان كان الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما
يعم فيه البلوى او ان القياس ليس حجة في الكفارات والحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو واما
نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز
والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل نذكرها زيادة التغريب على حد الزانى البكر او
زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفى التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفى
غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهى حكم عقلى فليس نسخا وح
يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه
تابع لنفى وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه
لا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على

اداء الخمس فصار متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع
بخلاف كون الثمانين كال الحد فانه بزيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانون كال الحد او رد الشهادة معلقة
عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثاني
لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم
الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان متقارنا
كان تخصيصا له فيقبل فيه خبر الواحد كما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر
تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم ثم اذا تاخر التقييد عن وقت
العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه وانتفاء التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون
اثبات ذلك التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فايجاب قطع
رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد
الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي
وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان
قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر
فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك الحكم وهو حكم شرعي ولان الوجوب
كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات والتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك
بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الآخر ثابتا الآن بالعرض
من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخا
اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل الاول لا الى بدل كان اثبات التخيير
نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهدين
واليمين ليس نسخا لتخيير الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم

المزيد

بحصر

بالحصر

الحاكم بزح

فان

١٣١

فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الآية دلالة على ان
الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتين صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد
بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين فهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على
الاحكام واما لوجوبها وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائها وهو باطل وذلك الوجوب
انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع
باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم او ندبه
عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة
ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل العضو وذلك حكم عقلي
فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر فان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث
ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل يفيد لكون الليل ظرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا
وهو حكم شرعي فيكون نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوموا اول الليل كانت
الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا
عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا
لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون شرطا آخر لوجوب
الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الآخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول
الطهارة لا يلزمه كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون بدلا عنها اذا لم نقل بدلالة المفهوم وفيه نظر
لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم
شرعي واثبات حكم شرط آخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة
واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط في الوجوب دون الثاني . البحث العاشر
للوجوب

بها

لانهما مجزيان عن الحكم كانتا مجزيتين
عند عدم الركعة الزائدة اليهما والان
لا يجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب
ضم الركعة الزائدة اليهما م ح

اتفق الاصوليون على ان نسخ النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ مالا يتوقف عليه صحة العبادة
ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لايكون نسخا للاخر واختلفوا في نسخ مايتوقف عليه
صحة العبادة فقال ابو الحسين البصرى وابو الحسن الكرخي انه لايكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها
كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار
الغزالي وفصل السيد المرتضى تفصيلا حسنا اختاره المص طاب ثراه فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد
النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة
من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث
بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم
فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فرع آخر نسخ ركعتين من الاربع بغير حكم الصلوة الشرعي
لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجر وجودها مجرى عدمها فجملة الصلوة منسوخة
نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ كما كانت تفعل قبله كانت مجزية في
نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في
استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره
من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع
الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزأه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير
ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص طاب ثراه في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل له عليه بان المقتضي للكل ان كان
متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كما في ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع
من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين
غير جزء من الثلث ممنوع والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح
اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودهما مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها — البحث الحادي عشر

علام

اقول

يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عم او من الامام المعصوم او من جميع
الائمة عم بان يوجد لفظ النسخ منقول بهذا الخطاب ناسخ لذاك وهذا منسوخ بذاك او نسخ كذا بكذا وبالمعنى في مدلولها
مع علم المتأخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لايكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متنافيين — الحكم ۴
مثل قوله الآن خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
مع عدم علم المتأخر يعلم كون احدهما ناسخا للآخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا
او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم
منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا ويعلق احدهما
على زمان معلوم التأخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا قاله في غزاة احد ونزلت هذه الآية قبل الهجرة وهذه
بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح ان شاء الله تع ولو قال الصحابي هذا الخبر عن ذلك قبل مثل قولهم انما الماء
من الماء متقدم على قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد وبحث قد يقع فيه — هي
الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند ذلك الى اجتهاد ولا يكون صوابا سواء ابهم
كما قلناه او عين الناسخ من المنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ — و۴
لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاد فلا يجب الرجوع اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور
النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر — المقصد السابع في الاجماع
ويبحث الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع — اي كونه حجة ٥
(حجة بودن او)
في اللغة العزم قال الله تع واجمعوا امركم وشركائكم وقال عم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويأتي على
الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن
وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المص بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه
عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عم على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد
او القول او الفعل الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل

والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا
تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم
من امة محمد ص ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرايع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تقرينه اهل الحل
والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المكلفين على حكم عقلي يكون اجماعا حجة وان لم يكونوا مجتهدين
في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم
عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منتقض
عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه
كما يمتنع اتفاقهم عليه في ساعة الواحدة على الكلمة الواحدة والماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما
هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير
ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد ص والاخرون يسلمون امكان وقوعه ويمنعون من العلم به لعدم الطريق اذ ليس
معلوما بالوجدان كعلمنا بذاتنا وآلامنا ولا بالحس وهو ظ ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان
فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو محال لتوقفه على معرفة المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين
شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم احدهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف
ومن هنا قال فخر الدين الانصاف يقتضي ان لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان
المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بالمجتهدين ولا
يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بمذاهبهم لاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا
للخوارج والنظام اما على راي اصحابنا الامامية فظ لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة
فتوله لابد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه
الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول

واتباع

واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن
ان يرتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومتى حرم اتباع غير سبيل المؤمنين
حرم اتباع قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا مخرج عن هذين القسمين اعني
اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول ان مجتهد كان اما واجبا
او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم والثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطأ وفيه نظر
اذ العدالة لا توجب العصمة بحيث يستحيل اجماعهم على الخطأ الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا
على الخطأ لكانوا آمرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا نهيهم عن المنكر امتناعهم
منه كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم
بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حيوة الرسول ع ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله ع
لا تجتمع امتي على الخطأ وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه ع هذا المعنى بصيغ مختلفة
مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطأ عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب العمل بمضمونه
العلم على ما يأتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل
عادة ان لا يكون عن دلالة ولا عن امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة بخلاف الاجماع يكون خلاف
تلك الدلالة فيكون خطأ فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لان التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا
الاجماع الصادر عن امارة فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر لمنع من استناد
قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك ويشكل الاول
لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الآية

ان الالفاظ بخلاف البلد على ان البلد لا القرينة فان في البلد على ان المراد بخلاف العالم القرينة لعلة التعويل فيها وعدم التعويل على الفاظهم ٥

الدوام لم يتبع غير سبيل المؤمنين ٥

لاتدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان ذلك فيشترط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني
مشاقة الرسول عم والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق
فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع
فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا تحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط
فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كل ما كان
غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظ غير وسبيل المؤمنين مفرد فلا يفيد
العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المعنى لان معنى الآية ح ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان
سبيل المؤمنين استحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق للعقاب
والثاني مسلم فنقول بموجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلا
غاير كل بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله تعالى ورسوله عم وتعين
حمل الآية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير
سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الآية نزلت
في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع
المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الآية
مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على
دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما مقتضيا الى المطلوب فتكون الآية
دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الآية تدل على
نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع
لسبيلهم يكون آخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع
سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا

لكن

لكن الآية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح
فان وجب اتباعهم فيه تناقض بخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى
قدس الله روحه هذه الآية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه
موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق
وان في بيان وصف الآية لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات
الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الآية يقتضي كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان
وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى او ان المراد بالامة البعض ونحن
نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس
والشهادة لا تقدح فيها الصغائر وح يجوز وقوع الصغائر منهم وهي خطأ فيتحقق جواز اجتماعهم على الخطأ
ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما تكون في الآخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة
في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة كونهم عدولا في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث
فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل
بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا يجوز العموم بمعنى آمرين بكل معروف ناهين عن كل
منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الآحاد وهو
لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ
المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة
لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد
منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطأ كيف
وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطأ

وهو اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المص طه جعل هذا البحث في تحقيق الاجماع ولم يبحث الآخر عن ماهيته
وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على
اي منها شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه

البحث الثاني

كل مسئلة اشتملت على
موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة
لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام
وقال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى لا يجوز
ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك القولين
اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو قول
القسم الآخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الآخر باطلا
والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا
بطريق اولى
في ذلك فمنع منه الاكثرون مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال آخرون ان لزم من القول الثالث رفع
ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز ومثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال
آخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالميراث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا
من الميراث ومثال الثاني في ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب
الباقي وقال آخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله لها
مع الزوجة ومن جعلها ثلث الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل
مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين
اوجبت على المكلفين الاخذ بقوله او بقول الآخر وذلك اجماع منهم على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا
وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث
لمجتهد آخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بالفرق بين المسئلتين
وهو استمرار الخلاف

في الحكم فهل لمن بعدهم التفصيل بينهما فيه والحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين
في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع
على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم والثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الآخر بالتحريم
فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع
ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه ولكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما جرى ذلك مجرى
النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصلوا بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى فطريقة
توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما مندرجين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريق الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وجواز بيع الغائب واباحتهما عند ابي
حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بالاصل الا عن
معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه
في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه
ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل
وهو خلاف المفروض وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع
فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته بغير الفصل والقسم الثاني
يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قائل باحد الحكمين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما
الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم احدى المسئلتين دون
الاخرى وقول المص طه كحرمان الجد مثال للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا مما ليس يشتمل على ذلك

البحث الثالث يجوز الاجماع

في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين
والمنع من الثاني ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوازه
عندهم ظ لان المعصوم قائل باحد ذينك القولين فمصير الباقين اليه لا واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد

اجمعوا عليه بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول صلوات الله عليه وآله في
موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا في وجوب
الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفي قتال مانعي
الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظ ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانعون بان الطائفتين — في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الآية
جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا ادى اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فان لم يكن الاجماعان
حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطأ وانه محال والجواب ان الاجماع على — والثاني
جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل ذلك الاجماع — زال شرطه
فيزول بهو لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم
ان الاخر على الخطأ الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين
ويكون ذلك اجماعا عليهم مخالفته منع منه احمد بن الحنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختاره اصحابنا و — حنبل
المعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابا حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين
الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري ومع ذلك يكون حجة لتناول ادلة
الاجماع له احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فاذا تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله
عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول
على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تنافى الاجماعان
وانه محال الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل
لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين
وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطأ او لدليل وهو محال والا
لم يخف عن اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يمكن القطع بالحكم المزبور لم يكن — على
وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين بجنس

من اهل

من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول عليه السلام التنازع والتقدير ارتفاعه
وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب
اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ان ما تقدم من الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف — ان حم
زال الاجماع والمصرطه لم يرتض بهذا الجواب وقال ان ذلك يقتضي في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع
الاجماع الواحد انما مشروط بعدم ظهور وجه النزول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال
شرطه فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على اشتراط الاجماع الواحد
قلت اجماعهم على اشتراط الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين
على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث
انا نقول بموت احدى الطائفتين وبقاء الاخرى حجية قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت اذن كاشف — ادل
عن حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتضي لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين صوابا
قلت لا نم جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لدليل يجوز خفاؤه عن
بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا كما تقدم و
هنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال المشروط كما تقدم — هو

البحث الرابع

قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما بقول
في المسألة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظ
لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة
السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم
الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان
اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسألة
الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظ لان المعصوم في احدهما — منهما ظ

فيها

فالحق معها وقول الاخر باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض
المؤمنين وهو غير ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن
جوزه جوزه التعاكس في القول ومن منعه منعه الثالثة انقراض اهل العصر اعني المجمعين ليس بشرط في كون اجماعهم
حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين انقرضوا
او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل الامة المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجه
تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن
الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وح يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم
ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى يحدث من تابعي التابعين مجتهدون لا يتحقق
اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل
والتفحص عن ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى قول غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب
ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه
بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة
ومنع جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان
الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياسا على السنة والجامع تضمنه رفع الضرر المظنون

البحث الخامس هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان
البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع فاخرجت بالدليل عنه وهي ثلثة الاولى اذا قال بعض اهل العصر
قولا وكان الباقون حاضرين ولكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعية لا وقال الجبائي انه اجماع
وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم
لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظ واما الثاني
فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت

فائدة

منعه

باجماع

الا ان

الا انه يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد وادّاه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت
عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منع من اظهار مذهبه من خوف او
تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى للبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير الانكار او غلب على
ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول صغيرة لكنه من
الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن الانكار ح اعم من الموافقة
في الحكم الذي لا يتحقق الاجماع الا بها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات ومن هنا
قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة
زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف
او التقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب
المنع من جريان العادة بذلك وايضا فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم
من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة
اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا
ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكر ذلك ولا يسكت الا للرضا فيكون ح اجماعا ولا يخفى عليك ضعف
هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن ذلك اجماعا ولا حجة
اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال دخول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل
السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا دليلا او حجة حديث فهل
يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر الحق نعم اما الدليل فظ لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون
كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فاذا لم يلزم من
التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون
وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه

نوع مكروه

فانه لا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم الى بعض فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى
الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فلذلك لما
تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولاحتمال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك
مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر ولان الاجماع منعقد على خلافه البحث السادس
اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول
قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيكون منتفيا عنهم وقد اكد الله
تع ذلك بلفظة انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة
الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على الجنس حقيقة المستلزم نفيها نفي كل من افرادها وتقديم لفظة عنكم
على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الشامل لهم تعظيما لهم والنداء
على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره
وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم لان النبي ص لما نزلت هذه الآية
اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال اللهم هولاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال لها انك على
خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظاهر الآية يدل على انه تع ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت
وليس مرادا لانه تع يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب
واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الآية دالة على عصمة
اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فحمل الآية على غيرهم خرق
الاجماع والخطأ في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم ع الثاني النقل المتواتر من قوله ع اني تارك فيكم الثقلين ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك
به الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما مر في علمه ولانه
لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحدهم حجة وهو المطلوب في اجماع اهل البيت ع

تقريره يا اهل البيت آه

اعرف

اعرف من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي ص منهم وفيهم وهم ملازمون له شاهدوا افعاله
سامعوا اقواله معاشروه ومجاوروه وهو ع يشاهدهم ويشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص
في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول
بان الآية ظاهرة في ازواجه ع لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل
رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية ما اثبتوا حجيته وعلى الثالث انه منقوض
بالزوجات فانهن يخالطنه في معظم اوقاته والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه
كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه ع بلف الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين ع وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت ببلى بل عدل عن ذلك وقال لها
انك على خير وثالثها ان المراد بالآية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس بمعصومات اتفاقا وقد وقع
الخطأ من كثير من اجاءهم ولان نفي الرجس عنهن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا
او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب او للعهد
ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء
من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون جزئه وانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة
على نقله انما الاستدلال به على حجية اجماعهم واما على نقلهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام
وبين الزوجات ظاهر فان حرص النبي ص على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم
ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملازمته وعلى ملازمة
امثاله لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة
الرسول ع انما هو للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين ع
علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب البحث السابع
اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم حجة اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين

تكميلهم له

الاستمتاع له

التقريب الاعتقاد

وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة تسليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم منهم
او كل المجتهدين كان اجتماعهم حجة لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا
احتج مالك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عنهم والجواب
المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقله الثقات نقلا يعول عليها سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا
لكنه لا يدل على المط لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه عم ويكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطأ مع الاجتهاد وعدم العلم
بكونه خطأ خبيثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل
خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشر بها الى
آخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه عم
والشرف واما اجماع الخلفاء فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين عم فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطأ الى اجماعهم واما الجمهور فقال
بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي خازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث
ادلى الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال من المعصية عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب به الى
الآفاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واما
اجماع المشايخ الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمن عليهم اللعنة والعذاب واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظ
لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصومين اجماعا فلا يكون قولهم
حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناوله ادلة الاجماع وقال بعضهم
انه حجة لقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام
المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة
من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملأ الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء
باحدهم فالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بمصاحبته عليه السلام لا على ان

اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة بالخطاب لقوم من اهل التقليد يسوغ لهم تقليد من شاؤا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن
حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتنافي مذاهبهم احتج الآخرون بان الصحابة رجعوا
الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد
بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني
فظ وفيه نظر فان مدعي حجية الصحابة لا يلزمه ببطلان قول التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة
اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجتماعهم على خلاف ما افتى به التابعون بل الظ انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا
لكن لا نم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون من بعض الصحابة وليسوا معصومين فيجوز عليهم الخطأ
في رجوعهم والحسين عليه السلام من سادات الصحابة لا من التابعين لو سلم ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود
في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا في هذا البحث مسئلتان
البحث الثامن
الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم
غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم
فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم داخلا في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى
لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة باطلا واما الجمهور فقالوا اما ان يكون مخالفة
موجبة لكفره وخروجه عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين فيتناولهم
ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة دليلا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما
يتم بكونهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم
بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناوله ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطأ
كل واحد من شطر الامة في مسئلة لم ينعقد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع
مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج

اجماع ص

دليل ظ

الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه و
اظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات
بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف
واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل
صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك
الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا اسنانه والاظفار وعن الثاني ان ذلك غير
متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين فيه وانحصارهم وضبطهم   البحث التاسع   اكثر الناس على انه
لا يجوز الاجماع الا عن دليل وامارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين
بغير دليل ولا امارة خطأ لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح
في حجية الاجماع واعترض المصنف في النهاية بان المراد من الخطأ ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع
لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر
فان المراد من الخطأ المعنى الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه
ام لا احتج الآخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة كان ذلك الدليل والامارة هو الحجة في الحكم فلا يبقى للاجماع فائدة
ولان الاجماع لا عن دليل ولا عن امارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل
ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم
في الجملة ويحرم مخالفته ويسقط النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء
فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من
تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم ان يقول انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل   انكم تقولون
غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليها لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما الينا لا يدل على عدمهما
لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع عليها او نقلها الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين

بانه لا يتحقق الاجماع الا عن مأخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود بن جرير
الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود
وموافقوه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعها
في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة
فتجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة
واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل الخبر والحق
ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك حيث انه لا بد للاجماع من مأخذ والاصل
عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك   البحث العاشر   لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة من لدن
من زمانه الى يوم القيامة لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل
يوم القيامة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز تجدد آخر بعد المجمعين وان كان بعد كان
محالا لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال فلا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار
انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان البشر او الكفار واما الجمهور فلان آية المشاقة
دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمعهود من الامة في عرف شرعنا
الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه ورد لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة واما العوام من
المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما
اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين وكل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل
ولا امارة فيكون خطأ فلو جاز ان يكون قول المجتهدين مع المخالف له خطأ لزم تخطئة كل الامة في مسألة واحدة   المخالفين
وان كان الخطأ من جهتين اذ خطأ العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطأ المجتهدين
في عدم اصابتهم بحكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه وانه محال واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث يزعم ان
المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة فيمنع من استحالة اللازم ويلزم تخطئة كل الامة في مسألة واحدة من

جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هولاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقفا دون معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان ظاهره معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقوم لانه يتمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطأ من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين

البحث الحادي عشر

لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظ لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والعياذ بالله الى الثلثة او الاثنين يصدق عليهم المؤمنين والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصر في واحد هل يكون قوله حجة فالمعظم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقال آخرون لا لان الاجماع مشتق بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجتماع غيرهم حجة قال داود الظاهري ومتابعوه نعم وانكر الباقون وهو الحق اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى آية المشاقة واحتج المخالف بوجوه آ ان ادلة الاجماع انما يتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناول الآية الا من كان مؤمنا حال نزولها وكذا قوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ واما الثاني فلاصالة عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة ب الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على

ضبطهم

ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها ج اجماع من عدا الصحابة ان كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاؤه د ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان وانه محال والجواب عن الاول لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الآيات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من مشاهير الصحابة المشافهين بالخطاب مات قبل وفاة الرسول عليه السلام والاجماع لا يعتبر الا بعدها على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه بناء على ما فرضناه وهو حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم الموجبة لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض آحاد الصحابة له وعن الرابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال الشرط

البحث الثاني عشر

هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما لا يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا اما قادرا عالما مريدا وارساله الرسل وصدق الرسول عم لان كون الاجماع حجة انما يستفاد من قول الرسول عليه السلام اما حكاية كلام الله تعالى او اخباره بكونه كلاما له كالآيات المتقدم ذكرها او لا مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ وكون ذلك القول مفيدا للعلم يتوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجز عليه المتوقفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن النظر قاضيا بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع ثم وصفاته وارسال الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول عم كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تدبير الجيوش وخصائص

الحرب بوضع معين او وقت مخصوص ثم ارتفع نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد ان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولان
غيره على سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للآية وقال آخرون لا لان حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول عليه السلام مع
انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقق امره وتاكيد طلبه لا للمخالفة وهل يجوز ان تخطئ احد شطري
الامة في مسئلة والشطر الآخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخرى الى ان العبد
لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم احد الشطرين ولا يتطرق اليه خطأ اصلا
واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطأهم وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطأ وهو قولهم بنقيض
الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعض لان الخطأ ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها
والمخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب
احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والآخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث و
الشطران متفقان على نقيضه وهو خطأ لزم اجماع الامة على الخطأ في مسئلة واحدة وانه محال اما اتفاق الامة على الكفر
فمحال عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم
مؤمنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله والعصمة انما تثبت للامة وللمؤمنين ومنعه آخرون لان الله تعالى اوجب المطلق علينا
اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع
من ايجابه اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجود سبيل لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان
مقدورا للمكلفين وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده فيهم لجواز اخلالهم
به وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق
ان ايجاب اتباع المؤمنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع والتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة
في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض
بمثله او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا او تخييليا فهو جائز عندنا لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يكن اجماعهم
عليه محذورا وان كان خطأ كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك

العلم

العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف فان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة
ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة
على الخطأ وهو الجهل المركب

البحث الثالث عشر

اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال
قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه آخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما يتفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم
بل غايته افادة الظن وان الحكم المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام
التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعترف به
ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم حكم اسم الاسلام كالعبادات
الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التمثيل نظر
فان العبادات من فروع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع والا لزم الدور فيكون جاحده
كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم
لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للآية ومنعه الاولون للاتفاق على جواز القول بها بخلاف مقتضاه
الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد
الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا النزاع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع
عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع
آخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر
ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع
هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظ لان المعصوم داخل في المجمعين والخطأ عليه ممتنع واما الجمهور
فلانه يلزم خطأ احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال
في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه

المقصد الثامن في الاخبار

الكلام في الخبر ~~المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره~~ تارة بالنظر

وتارة في معناه. أمّا الأول فهو يطلق على القول الدالّ بالوضع على حكم النفس بأمر على آخر إيجابا مثل زيد كاتب أو سلبا مثل زيد ليس بكاتب. ويطلق أيضا على غير القول من الإشارات والدلائل والأحوال إذا كانت بحيث تخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الآخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أنّ المانوية يكذب وقول أهل العلم من الضرب بأن ليس على شرع مخبر بأن الثغور إلى الصدع وهو حقيقة في الأول اتفاقا لتبادره إلى الذهن عند الإطلاق لفظ الخبر كما لو قيل أخبرني فلان أو أخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عند الإطلاق واحتياجه في الدلالة عليه إلى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما أخبرني بقول الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه آيات المجاز وقيل بل مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك إلا عند التعارض كما تقدم وأمّا الثاني فالكلام إمّا في ماهيته أو أقسامه أو أحكامه أمّا الأول فقال أكثر المحققين إنه غني عن التعريف لأنه لما كان عبارة عن حكم الذهن بأمر على آخر إيجابا أو سلبا وكان ذلك أمرا مقبولا مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الأوضاع والأزمان والأحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالألم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج إلى التعريف هذا إذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصطفى وإن كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لأن مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم إن ماهية الخبر قد يعرض لها أعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الإخبار بكون الخبر صدقا أو كذبا فيذكر في تعريف التركيب الخبري عند الالتباس بغيره من أنواع الكلام المركب كالاستفهام والأمر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام أو يقول استغفلت كذا ويريد أنك قلت كذا وذلك إنما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عما يلتبس به والتجوز أخذ هذه الأشياء أعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على أنها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا أمّا أولا فلما تبيّن من كونها ضرورية غنية عن التعريف وأمّا ثانيا فلاستلزامه الدور المحال إذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الإخبار بصدق الخبر والتكذيب الإخبار بكذبه فهي أنواع

مطلق

لمطلق الخبر وح يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فإن لمانع أن يمنع من كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق أنهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتها على معرفة مطلق الخبر وإن كان جزءا منها لاحتمال معرفتها بوجه ما من غير معرفة جنسها ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منها إلى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لها معناه فلا دور وفيه ظ ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد الحكم والنفي والأمر والإيجاب والسلب

البحث الثاني

ذهب السيد المرتضى رحمه الله إلى أنه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا إرادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك أبو الحسين البصري واحتج على ذلك بأن الصيغة المذكورة قد توجد ولا تكون خبرا إمّا لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى أصلا كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي خبر غيره أو قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الأمر مثل قوله تع والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان آمنا أو في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وإذا كانت الصيغة تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت إفادتها للخبرية دون غيرها مفتقرة إلى مرجح وهو الإرادة المذكورة والأصح خلافه لأنها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه إلى مرجح غير الوضع كغيرها من الألفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الأقسام وذهب أبو علي وأبو هاشم الجبائيان إلى أن للصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الإرادة هي الخبرية وهو باطل لأن تلك الصيغة إن قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وإن قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه ظ وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الأمر

البحث الثالث

إذا قلنا زيد قائم مثلا مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا أو غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الأمر إذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الأمر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما وح يمتنع وجود الكذب في جنس الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة إذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله

وانما هي وصيغة يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو حصلت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم في لا يتحقق
الخبر ثم تحقق النهم في الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا
لتردده وعلى هذا لا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة لمنع الجمع بينهما والخلو عنهما لتردده بين النفي والاثبات
خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فلقوله تعالى حكاية عن الكفار
جعلوا افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته نبيه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعوى النبوة
كون وذلك يقتضي لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا
صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر ان زيدا في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه
ليس فيها لا يقال انه كاذب فلا يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال
هذه لا يقال انه صادق لانه لا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في دليلهم
افتراء الاية وهي اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان
افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته فان الكاذب اعني غير المطابق
ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار
والمجنون لا قصد له كالصبي والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه
انحصرت صيغة الخبر الصادرة عنه في الكذب وصورة الخبر الغير الخبر وهي الصادرة عنه حال الجنة وعن الثاني بل يقال انه صادق
بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم صفة الصدق اذا كان مطابقا ولو بل يقال انه كاذب
سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من
مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنا قوله بثبوت الواسطة اي الكذب المطلق
بين الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فغير
العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق فان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من
المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا

والا

والا كان مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار
بما لا يعلم مطابقته واللوم انما هو عليه لا على الجهل وقول القائل ان محمدا عليه السلام او مسيلمة لعنه الله عليه صادقان
او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا سلب عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا
لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد ص ولمسيلمة لعنه الله معا وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني
ثبوت الكذب بهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا ص صادق دائما وليس بكاذب وان كان خبرين يجب يجري الاول
مجرى قوله محمد ص صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني
اي وان كان خبرين يجب يجري الثاني مجرى قولنا محمد كاذب ومسيلمة كاذب كان الاول كذبا والثاني صدقا ه

البحث الرابع

لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب بالقياس
الى الامر قسمة حاصرة لمنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين
الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا
ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين
امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون
مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة
العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر كون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان
لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع لهما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان
كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما
بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما بان من افادة العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر
كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب
ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو خبر الله تعالى بالا يعلم الا من خبره
المعصومين ح كالخبر عن امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام وكذلك خبر رسول الله ص وخبر الائمة ع وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع
من ان العلم بصدق هذا الاخبار على سبيل الاجمال متقدم على العلم بالمخبر عنه منها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه

في الخبر المتواتر معنى او المحتف بالقرائن مكتسب فيها كما قلنا في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم
بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر كما قلنا في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد
يكون كسبيا فالاول كما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول القايل الكل مساو للجزء او
اقل منه او ان النار ليست حارة او باردة وان الثاني كما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم
ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كما ليس بحار فهو
ليس بنار فان مدلول هذا القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل
من حيث انه مناف لعكس نقيضه اللازم له مع ان منافاة اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس حكما ليس بمحدث
فليس بجسم ومن هذا القسم اعني ما علم كذبه من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان المخبر عنه فيه
اما الاخبار الماضية المتنافية وقد فرض صدقه فيها فالاخبار عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو محال الماضية
لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه
وانه محال وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي الحال والاستقبال
ولو شك لصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي للدليل القاطع معنى لا يحتمل التاويل والا لزم
الكذب على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات
واما المحتمل التاويل على بعد فان قوي يحكم بكذبه اوانه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل البعيد
ويتحقق هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله التاويل وان كان بعيدا الحق
غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب   البحث الخامس
الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد
الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة
عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج
خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر

بان

١٤٣

بان افادته العلم بسبب الكثرة فيخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست
بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية متعلقة بيحصل لا بالعلم فيخرج اليه من الاخبار ما وافقت دليلا قطعيا يدل على
مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه ففيه مسائل الاولى في افادته العلم بمخبره وذلك مما اتفق
عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته
العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية
معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل
موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد
العلم بذلك يقصر عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار فالمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة
وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب فعلى الجميع ولا يكون قولهم مفيدا للعلم
والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم
جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر
الواحد حال انفراده وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الآخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون
متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فاتفق اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى وجماعة في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا
لم يحصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل ضرورة لحصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر الفكر
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب
وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان لم يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين
كونه صدقا والا لارتفع به النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف
حصوله على مقدمات نظرية فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم
بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا لا يحصل ببالنا شيء من المقدمات المذكورة

ثم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب هذه الاخبار موجب للعلم بتحقق
هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله ط لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم انما
يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الاستدلال من المعلول الى العلة البحث السادس
من جملة احكام التواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع
ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامور آ ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا لكن اخبر عن شاهده فانه لو افاد ذلك
الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو
محال ايضا ولا يجوز ان يكون مقيدا بتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع
من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير الاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم
ومن استحالة تقوية الضروري بغيره ب ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب
الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى رحمه الله وتابعه على ذلك محققوا الاصوليين وهو الحق وبه
يندفع ما يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول ع كانشقاق القمر وتحنين الجذع
وتسبيح الحصا وما يحتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة وهو انها لو كانت متواترة
لشاركناهم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم
والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين
حاصل في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الماضية وكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات الرسول ع والنص على امير
المؤمنين ع فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا لهم شبهة تورث في
اذهانهم نقيض اعتقادهم في الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم في الاولين دون الاخرين واما الثاني فامور
آ ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب ب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين ج ان يستندوا في علمهم
بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم د استواء الطرفين
والواسطة في ذلك بان يكون كل واحد من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك

الخالية

بالمشاهدة

١٤٦

بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة
الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتحد الواسطة وقد تتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم
مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبران فيما اذا كان بين المخبرين والشاهدين طبقتان او ازيد وح لا يكون الشرط عاما
في كل متواتر ولا مطلق خبر المتواتر فان ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان ولا واسطة وهل
يشترط عدد مخصوص في افادة العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى وقال
الباقون نعم وقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد
خبر كل اربعة صادقين عدول العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيره لكان اما
لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح
وانه محال واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب مزكي لشهود الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا حكم به
وان لم يفد علم كذبهم فيحدهم للفرية وهو باطل اتفاقا ويتوجه من الحشوية لعدم اطراد الدليل المذكور فيهما وعدم الظفر بالدليل على افادة
العلم ولا على عدمها فوجب الوقف واعتبر آخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك
العدد لعدم العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله العشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما
خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال آخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين
وقال آخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان ذلك ليحصل اليقين باخبارهم اصحابهم وما يشاهدونه
من المعجزات وقال آخرون ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم ليحصل ~~اليقين باخبارهم~~ للمشركين العلم بما يخبرونهم من
معجزات الرسول ع وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف الحكم عنه فلا يكون ضابطا له
وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما جرى مجراه لم يمنع افادة
العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول ع بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط
عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة من العلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم
اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما تقدم من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا
لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم

فيما

لحصول

يحصرهم

تواطؤهم

على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون
متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار دال عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل وآخر انه
اعطى واحدا مائة من الخيل وآخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على ان حاتما
كان سخيا كان سخاوته متواترا

الفصل الثاني في الاخبار

لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في
البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلوم الكذب بالاكتساب وذلك في بحثان الاول في الاخبار المعلومة الصدق
وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا
وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع عن الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في الكلام واما الاشاعرة
فقد احتج الغزالي منهم بما ذكره المصنف وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عندهم عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه
العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض
بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم
من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نم ان الكلام النفساني يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة
الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص محال على الله تعالى اجماعا والثاني خبر الرسول ع
صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق
الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح
والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع
على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجزة على يده واذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم
من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على مذهب الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض
والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديقه الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في
مسائل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده قد يحتف بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني
خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به صياح
اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه وما جرى مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر

حجة الخصم

خلاف الخبر

حجة الخصم بانه لولا ان العلم لم ينكشف عن الباطل والثاني باطل وقد يظهر الخلاف في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن
المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن سببه انه لم يحصل شروط
افادته العلم من كثرة القرائن واحوالها التي يختلف حضورها ... ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات
بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما قلناه في المتواتر

فرع من

البحث الثاني

لما ذكر الاخبار المعلومة
الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب وسبلها امور احدها وهو ما نافي مخبره ادلة وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال
فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال لجائع انت شبعان او لست
بجائع او لمن علم شيئا انت جاهل به او بديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم حادث قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب
فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا من الاخبار السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز
ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تغاير الحكاية عن المحكي
وقد تقدم ذلك كله ومراد المصنف بالوجود في قوله نافي مخبره وجود ما علم بالضرورة سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني
الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي ص لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام لانه معصوم ايضا ولو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة
للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول
فيه والحق انه لا تنقض تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعدا اما اذا لم يكن الخبر الذي تتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد
ما يقتضي اخفاؤه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم
الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلاة سادسة واذا اقترن بذلك ما يوجب اخفاؤه من تقية
او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقوله اصحابنا في النص على
امير المؤمنين ع بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي ص ما هو كذب قال الاكثرون
نعم لما روي عنه ع من قوله سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة
فيتحقق المدعى في غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه ع فيتحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية
عنه عليه السلام الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر وعدم مطابقه لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في الجملة
وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول ع ما يستحيل صدوره عنه واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله ع ستكذب علي وقد بينا

انه غير دال على انه وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه عم لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عم مع
كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه عم فيما يدل على كونه تم جسما وفي جهة والدواعي الى الكذب اما من جهة السلف على (يتعلق)
وهم منزهون عن تعمد الكذب عند الجمهور وابرهيم النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة يقتضي القدح في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع (توجب)
الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول عم بلفظ آخر يوهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه استثنى (نسي)
من الخبر لفظا يصح الخبر عند تحققها ويفسد بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي صم ونسي ذلك واسنده اليه عم توهما انه سمعه لكثرة
صحبته له او انه ادرك الرسول عم وهو يروي في الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان النبي صم (متن)
يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه عم قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت
عايشة عليها اللعنة انما قال ذلك حكاية عن غيره او كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فيصح مع ذكر سببه ومع اهماله
يوهم الخطا كما روي انه عم قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال في تاجر مدلس وامّا في جهة الخلف فاسباب منها ان
الملاحدة وضعوا اباطيل ونسبوها الى الرسول لينفروا الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب المودي
الى صلاح الدين كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق
او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني عباس اخبار في النص عليه بالامامة

الفصل الثالث في خبر الواحد

لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على ثلثة اقسام راجح الصدق
وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب وما يساوي فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو الواحد وهو المقصود بالبحث هنا
والكلام اما في ماهيته واحكامه امّا الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لا يفيد
الظن من اخبار الآحاد كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون
مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر
ولم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر الواحد العدل الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر (خبر او احد الغير)
المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها فالاولى التقييد
بقولنا مع افادته الظن فان زاد راويه على ثلثة ولم يبلغ حد التواتر سمي مشهورا ومستفيضا وامّا احكامه ففي مسائل الاولى اكثر الناس (رواية)
على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض ورود التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من

جواز التعبد به خلافا وجواز الكذب لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بخبر الواحد والمتواتر ان بعد مع تطرق احتمال الكذب اليها
ومنع وقوعه قال السيد المرتضى رحمه الله لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان
في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين وانكره جماعة منهم الشيخ ابو
جعفر الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المص واما ان الدليل
العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان كذلك
وجب العمل بخبر الواحد اما انه تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر
حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل اللفظ على حقيقته لفظ الترجي على الطلب
لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساو له والطلب منه تعالى امر وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق
داخل فيه فيثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة امّا ان الطائفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا
بعض الفرقة فان الفرقة صادقة على الثلاثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الاثنين او الواحد لا يفيد العلم قطعا وامّا الثاني (عبرة)
فلان قوما لو اقدموا على فعل فروي لهم راو خبرا يقتضي المنع منه فامّا ان يجب عليهم تركه حينئذ او لا فان وجب فهو المط اذ هو المراد
من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصور وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن
الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فتحمل الآية على
التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية
فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر
وهو غير جائز لان الآية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظ امّا حمله على الرواية فلا يلزم (فانه لا)
منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروي له ان خبرا
دال على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح امّا (فصح)
لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المط من كون المراد من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز
حمله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في كل واحد منهما ولا في

احديهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار صالحا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه صالحا للرواية في الجملة فان قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد كذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لابد من الترجيح بين التقييدين وهو مفقود فان غير المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اركان الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في العام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول بكونه على الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار لما على تقدير وهو الواقع اتفاقا فلاد ايضا فلانه ان المراد من الطائفة عدد لا يفيد قوله العلم وقوله لان كل ثلثة فرقة و الخارج منها اثنان او واحد قلنا لانم فانه يصدق على الثلثة انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد في كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجمع وايضا قوله ليتفقهوا في الدين ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة ومع يكون عائدا الى مجموع الطوائف يجاز بلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا قوله حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهدين وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ممنوع فان الخبر كما يرد للمجتهد فقد يرد لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا على المرجوع الى المفتي والنظر والبحث الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظاهر من اللغة بل هي حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرّق كالقطعة من قطع لو قطّع وانما خصصناها في الآية بالثلاثة ليمكن خروج الطائفة منها واتخاذ فرق الثلث فيه لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل فرقة ثلثة يتعين القول به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل بجمع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار الجميع لكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يتحقق الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق بل الى فرقة خاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود

كان ن

لانه لا يجوز ن

لم يكن ن

الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم اما بسماعهم ما تجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الرسول عم او بالاجتهاد او باستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الآية دال على هذا وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع عن السفر كما فهمه الاكثرون ويكون او المراد به الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اولى الوجه الثاني قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تع التبيين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق و المقتضي للتبيين هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التبيين وعدم القبول ومع يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك يمتنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التبيين لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المط وفيه نظر لمنع الحصر اذا انتفاء وجوب التبيين غير ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبيين ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر ثم انتفى ما ذكرتموه من الدليل فتدبر له الثالث ان النبي صم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان الرسل الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومع لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال بان النبي صم قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر سبعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رأيه وقال عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله قضى بعشرة فقال عمر لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صم كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمن الى خبر فريعة بنت

التثبت ن

المرسلين ن

فاخبره ل

مالك اخت ابا سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلعم استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال صلعم اسكني في بيتك حتى
ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمن بقولها في الحال في ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا
اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار
المعول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اوسط اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه
الروايات اخبار آحاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل
العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان الرسول
صلعم امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلعم هذا الامر وعلم ان مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب فيحصل
ذلك بان تارك ذلك الامر يستحق العقاب فالعمل به يقتضي رفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب
بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا الجمع بينهما كما بينا
من المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى
فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول
فظ واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب
عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب منها احد الامرين اما العلم او الظن
وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات
واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في
صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل من الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على
جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب
اجتناب الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم

البحث الثاني — القائلون بان خبر الواحد حجة

اعتبروا في حجيته شروطا منها ما يتعلق بالمخبر ويتضمنها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا
فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن لقوله
اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا فقد عرف عدم مواخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل له انزجار عنه فلا يحصل

العلم
الظن وذلك العلم له
الظن ه
بالراجح
العمل

الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله ثم من اقدامه على الكذب
والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت عنه وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو
كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة وانتفاء المانع وهو اعتقاد عدم المؤاخذة على الكذب المستند الى الصبي
الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهودي والنصراني او منهم كالمجسمة والخوارج
والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله
لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون
مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب
قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الآية وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا له لانه ضم جهلا
الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما
في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين ان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة
وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار
المذكورين وعلمهم بمذاهبهم واعتقادهم الكفر من قول به سلمنا هما لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم
منعناه وكيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا تقبل
روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للآية المذكورة

البحث الثالث في العدالة

هذه اشارة
الى الشرط الرابع من الشرائط اعني الشرائط الاربعة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا
بحيث يحصل طمأنينة نفس السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر
المودية بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة
الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا
فلا يقدح في العدالة اذا لم تؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة باقتراف شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت
بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله عليه

بخصوصه كما كقتل النفس والزنا وقال آخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
ابو هريرة عليه الله عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة
لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها لم اذن تحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة المتاكدة والصحبة
المتكررة خلوة وجلوة ومن تزكية العدل الخبير وقوله طاب ثراه انا نعتبر رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول — المخبر
روايته والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الكن
دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بمفهومه. واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية اجماعا
سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج
كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للآية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب
التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه اختلافا واختار
قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون
الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنبلي واحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند
الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول
وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال
ابو حنيفة يقبل لنا وجوه آ ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته
لقوة الظن في خبره فيبقى في المجهول على الاصل ب ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق
فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط ج اجماع الصحابة على رد — الأشجعي
خبر المجهول فان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امراة لا ندري
صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلثا
فلم يؤذن فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية
وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق بالفسق مشروط به والمعلق على الشرط

على

عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول المجهول في مثل الامور
التي تقصر والجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية
مما تعم به البلوى بها واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة فكان منتفيا لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول — الرواية اكثر الاحكام
الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء منها وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفي
الفسق حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه
في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس بظاهر بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا — غالبا
اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا يغلب ذكره الاشياء المعلومة على النسيان اياها فلو كان — الخامس ل
بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بعضها لم نقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب
عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لانه لا يحصل من خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره
البحث الرابع في الجرح والتعديل لما تبين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار
وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشارنا الى مسائل من احكام
التزكية والجرح الاول شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة متمسكا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر — معالم
العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط
حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل فيها يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل
بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية
الواحد او فرد منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول
الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين
والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما يقبل روايتهما الثاني
اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام
الشرعية فربما جرح بما ليس جارحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال التقدير

وان المجروح والشهادة وليس مطلق التعديل كذلك لتنازع الناس الى الان في ما الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال آخرون هو معتبر فيهما
احد المجامع لكلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصح للتزكية
وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستظهار معنى وهذا احسن ان كان مذهب موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار والاستفسار
لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي
هو عدل مع علمه بشرب النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل الجارح
ويقول الآخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يكن كما لو جرحه
احدهما بامر وعينه الآخر اعني المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى واورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك ما يوجب
ترجيح خبره عمل على الراجح والا فالمرجح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كلما
يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية
والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة وما بها كفى
على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبر واحد واختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق
انه ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او بصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل الرابعة
وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه
لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا هذا اذا قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوزنا لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده
في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا بل يوجد
الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة بامور
غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورية والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمرأة
والعدو على عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم شروطها نظايرها
اخبارا كثيرة وهن في حجتهن كالضرير لتحريم النظر اليهن وحينئذ لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده
الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كل واحد من
كون الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى

قبول

قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه
شهادة النساء كعيوبهن ومواريث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم الى المشاهدة كالعقود و
الايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره
ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر

البحث الخامس

هنا امور ذهب قوم الى انها شرط في قبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد قال
ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة
عملوا على خبر الواحد المجرد من الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة كما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دال على قبول
خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تتضمن
شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لكونه ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به
في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض
بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم
وحينئذ يكون التمسك معلوما لا مظنونا ولا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية
الفرع نعم يشترط عدم تكذيب الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت او التشكيك اما الاول فلوجود المقتضي
للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه واما الثاني فلكون
تكذيب الفرع ملزوما لكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء
وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة
القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول الرسول عليه السلام وحينئذ لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله عليه السلام نضر الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه
فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل
بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول عليه السلام لا في قول الراوي

اوي

والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنه حفظ لفظ الرسول عم كما يتمكن من حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس كذلك شرطا فلو
لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان
بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون
الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول
خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالآخر لم تقبل روايته لاحتمال كونه هو
المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الآخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته بحصول الظن بعدالته ح
وهذا انما يتاتى اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه يراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل
او تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالته لاحتمال كون العدل
مشاركه دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه دونه ولو كان له مشارك — الجرح ظ
فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاثنين اليه واسم مشاركه

البحث السادس

لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى متن الرواية منها وذلك امور منها عدم المعارض واعلم — يرجع له
ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الآخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما — التزر ط
لو قال صلى في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا — لا يصلي ظ
اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد ان كان عقليا فما يقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان
كان الاول اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل القطعي لا يحتمل النقيض واذا كان خبر الواحد غير محتمل — نكذبه له
للنقص في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب
على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم
بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الادلة القطعية
لكن الادلة دلت على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها
ثابت اللهم ان يكون المراد بذلك كونها قطعية في متنها لا في دلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل او يكون والاول يتعين — الآحاد
فيه العمل بالقطع والقطع بكذب خبر الواحد كذبا والا لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتاويل هو القطع خاصة اول ولم يرد

خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من
الادلة القطعية لا يساوي خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختصت هي بمزيد القوة حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه
ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه كما ياتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس عندنا — ما ؟
بحجة مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المصنف وموافقيه وح اما ان يكون الخبر
مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم
يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز
فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز ولو كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس
وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص
وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد — الثابت له
للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات
ظنية زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول عم بان روي انه عم فعل فعلا منافيا لمقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له
لتناوله وثبت التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما
متواترا والآخر آحادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او دلالته
على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له عم او لم يثبت التاسي به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول
الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات لمعارضه بمعنى انه لو كان هناك خبر
واحد دال على ما عمل عليه الاكثر ترجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم — عليه
على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده في مذهبه
الى ما ظنه دليلا وليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به
شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عم قاله واقتصر على
اسماع آحاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في
صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا اولا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان

التكليف به مقصورا على سامعه لم يبق ذلك فيه لافادة قوله ع ايام العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن
مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة عليه اللعنة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب
العمل بخبر الواحد عامة فيما تعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على العمل فيما تعم به البلوى لرجوعهم في خبر عايشة في التقاء
الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها ما اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله
ص اطعمها السدس ورجوعهم في احكام النفي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب رجوعهم الى خبر الآحاد وقبول الحنفية اخبار
الآحاد فيها يناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول ع ولاوجب نقله على جهة التواتر حذرا من انه لا يصل
الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ع ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب
المنع من وجوب اشاعة الرسول ع اياه. وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم او ايجاب العمل به على كل حال امّا اذا لم يتضمن علما او كان
ايجابا مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المقدور مع انه معارض بما لا تعم به البلوى فان تجويز
عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عندهم وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ
المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى البحث السابع في كيفية الرواية لما ذكر الامور الراجعة الى
معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي ص قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد بالصحابة من رأى
النبي ص وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب اولا وسواء روى عنه اولا لانه مأخوذ من الصحبة المشتركة
بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لم يرو ولقبولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا يحنث
بمصاحبته لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابة على من رأى النبي ع اذا اختص به اختصاص
المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي والفاظ الراوي في الرواية
سبعة الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله ص يقول كذا او اخبرنا او حدثني او شافهني الثانية ان يقول
قال رسول الله ص كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي ص بلا واسطة وفي الثانية
يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله ص اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن اذا اصدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في
سماعه من الرسول ع وان يكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا نحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول ع من غيره وبتقدير سماعه
من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول ع وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة

غير صحابي ومن اجرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي ص بكذا او نهى عن كذا
وانما كانت هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في صيغ
الامر والنهي وشرائطها ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة مع تجويزه مراد الرسول ع
من لفظه ما عرض بجواز الكذب عليه ظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويزه خلاف ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون
واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا دور ظاهر لانه لا يمكنهم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول ع الا
اذا علم انه حجة وانما يتم كونه حجة بذلك فيدور وايضا فقوله امر الرسول ع بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل
امر بذلك الفعل دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه
الرابعة ان يقول امرنا بكذا او نهانا عن كذا او اذا اوجب كذا او ابيح كذا او حرم وهذه ادون من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات
في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون الآمر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول ع ومع ذلك فهو حجة خلافا
للشافعي لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول ع ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه
امر ذلك الرئيس ونهيه لان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل
فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يأمر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون ظاهرا
للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من خطاب يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل
فلا ولا يلزم من كون الآمر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه آمر النفس لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع انحصار
غرض الصحابة في تعليم الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول ع فان
السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله ص من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي
ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجه المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكره وان كان محتملا او موافقا للوضع اللغوي
فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول ع للقرينة والعرف الطاري السادسة ان يقول عن النبي ص كذا قال قوم انه حجة لان الاظهر
انه سمعه منه وآخرون جوزوا ان يكون قد اخبر بخبر عن النبي ص وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده
ليس حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا فحينئذ يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عليه السلام
مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما ما غير الصحابة فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى

ان يقول الراوي حدثني او اخبرنا فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان
المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه او صاحبه او قصد اسماع جماعة وهو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لا خاصة ع
لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرنا لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث فلانا كذا الثانية
ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قوله الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا يلزم قراءة ع
السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني او اخبرنا وسمعت فلانا يروي انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البايع بعت وبين ان يقرأ الاثري ع
عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرأ علي الثالثة ان يكتب الى غيره انه سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه لذا علم
انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي ص كان ينفذ الكتب الى البلاد الثانية عنه
وكذا الائمة عليهم السلام ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول لغيره اخبرنا فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الحديث فيشير الخبر ع
باصبعه او برأسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرنا ولا
سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول اخبرنا ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة
ما لا يتطرق الى الاشارة قلت الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة
مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرأ عليه حدثك فلان بكذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة
ولا امارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به لحصول
ظن انه قول الرسول عم والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم واكثر المتكلمين وقال بعض
المحدثين ليس له ان يقول اخبرنا ويطلق بل يقول قرأ عليه لان الاطلاق يوذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا تقييد م
لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء ان الاخبار في اصل اللغة الافادة للعلم وهذا
السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام الشيخ فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه
بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة اما بان نقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها
او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرنا وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور لما
شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استمر عرف المحدثين عليه
احتج المتكلمون بان من لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرنا او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد

الاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا الخامسة المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه
فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني
هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فلا يكون محدثا وانما اجاز له التحديث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا واذا كتب النسخة من كتابه شهد فانه لا ع
فليس له ان ~~يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا ولهذا كتب نسخة~~ يشير الى غيرها من نسخة ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واصطلاحا اختلافا ع
اللهم الا ان يعلم انهما متفقان لا تفاوت بينهما في شيء السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني من احاديث ما صح م
فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح التحديث عنه بما لم يحدث به وذلك يعتقد (تستحل) اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك انه سمعته اباح له ع
فاروه عني البحث الثامن في المرسل اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير
النبي عم قال رسول الله ص كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اظهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء
الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او متصل مرسله مرة اخرى او اسنده غيره مسئلة ع
مرسلة او يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الآخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او العلم بان الراوي لو نص على الواسطة او يعلم ع
لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال ع فاقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا حاله احببت
قبول روايته ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار العلم المنع مراسيله ع
من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين
الرسول عم مجهولة لنا ومن كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلانه غير معلوم لنا وصفه اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة لنا ولانا لم فلان عينه ع
نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله
مطلقا او من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لو عرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول
رواية المجهول من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه آ ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص
الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول عم قاله اذ لو ظن عدم قول النبي ص ذلك او شك فيه لم يحل النقل
الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا النقل مستلزما ظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها ب ان علة
التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لعدم علمها واصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا
انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لما جاز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه قد رواه

بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المقتضية مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا
والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلعم فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول عم والجزم بالشي
مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة
المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه
قال رسول الله صلعم لم يكن تعديلا وفاقا فكذا الكلام اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى المعنى الاول
دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول عم اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لا نم انه على تقدير
اضمار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني نم ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق
لا يعلم الا بثبوت ضده التي هي العدالة فما لم تكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ونمنع من كون نفيها ظاهرا او اصالة
بقائها على العدم معارض باصالة عدم اشتغاله بما يوجب عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي ان كان مصاحبا للمروي
عنه غلب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحته لم نقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع على
ذلك مسائل آ اذا ارسل الحديث عدل واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظ واما غيره فلان المقتضي لقبوله هو اسناد
العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الآخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي سمع نفسه ولم يكن (٢١)
يعلم في الجماعة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه ب اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي م تارة ووقفه على نفسه على سبيل الجلية
الفتوى اخرى قبل لان كل واحد منهما يحتمل سماعه او سمعه يرويه عن النبي م فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب القبول
معلوم والمانع منه معدوم ج اذا اوصله بالنبي صلعم تارة ووقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه على الصحابي
مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي صلعم بعد تلك المدة كان قادحا في الضبط فان نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له
كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في الضبط

البحث التاسع

اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير
لفظ الرسول عم بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري بشروط احدها ان لا تكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى
وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة يكون
بالمتشابه بحكم واسرار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها عن وضعها ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين
احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول عم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررونها بحيث

تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ التي تلفظ بها الرسول عم على اذهانهم بحيث
لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا فاذا جاز
ابدال الفاظ العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها
العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ
النبي عم وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله عم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد
يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عم
بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول عم يستلزم اولوية تبديل لفظ الراوي قطعا واذا
جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل
بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذلك الآخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بالقوم مقامها من غير
تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من اداء تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه
وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع
اتحاد المعنى وعن الثاني نم ان استحالة المعنى انما تتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمعنى خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى
عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكره من المفسدة
واعلم ان قوله في الشرط الثاني عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصورها عن المعنى يتضمن ذلك

البحث العاشر

اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم تخالف الزيادة المزيد عليه
سواء كانت في افعاله كما روى بعضهم انه عم دخل البيت وروى آخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما روى انه سئل عن ماء البحر
فقال هو الطهور ماؤه فقال الآخر انه قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل
عم تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل الآخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو
الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس آخر يقول هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض
له مفقود اذ ليس الا امساك الآخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلنا وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز

ذهولهم عما يضبطه الواحد لم يقبل الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غيره الرسول عم وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تاركوا الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان سكتوا الزيادة والا فالاولى قبولها للوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب السامعين وان لم يكن كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه مالم يسمعه انه سمعه الا ان يقول الناقل انه اسطرنا بعد ولم يلفظ بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره في يتحقق التعارض فيجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من برة وقال الآخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح منها

المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما

لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا للكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس في لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع ان قدرتهما بها واما بحسب الاصطلاح فاختلف في تعريفه فقال المص ره انه عبارة عن تعدية الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشرعي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا تعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لان ما يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء بل وعاء يشرب به الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منها الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ ظاهر في ان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد زائد مع ان فيه ايهاما لانه يقع على وجه الاتحاد باسره فيجب التعرض في الحد للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول

الموجود

الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء كان مختصا بالموجود على المذهب الحق له ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انه صفة وجودية وذلك يلزم لكون الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه عنهما فان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكرناه شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال في اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم كما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر لا يصح الصلاة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة كما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عايد الى الاصل والفرع وفي بينهما عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما ايضا عايد الى الاصل والفرع والمص طه قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه واعترض بالتكرير في الحد اعترض على تعريف القاضي ابا بكر المذكور من وجوه

آ ان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر ان كان اثبات حكم احدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلابد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد ب قوله في اثبات حكم لهما ~~او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلابد من بيانه وبتقدير ظهوره~~ مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل لان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار ج انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي ود لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة مندرجة في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكريرا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زائدا ٥ المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل اعتبر اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن الاخر باقسامها خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر

في تحديد، والالوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم اووجوب او اباحة اوغير ذلك ثم كلمة او موضوعه للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد
المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض
على نفسه بانتقاضه بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره
لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لولم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة
فانها لما لم تكن شرطا في نفس الامر لم تكن شرطا بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها
ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي
لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هي كونها ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف
حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل
بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزؤه فلا يعرف به واجاب المص طه في النهاية عن
الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا للحكم الفرع جاز اطلاق اسم الوحدة عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز
آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في
التعريفات على انه لم يأت بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام على
تعريفه طه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد البحث الثاني لما كان القياس عبارة
عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لاجتماعهما لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن
محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف
الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في المحصول
والمص طاب ثراه اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره فكان ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المط
اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد
التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علية التحريم ولما ظهر امكان انفكاك
كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الآخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا

لهذا

لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكن ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم
ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصية بل على امر شامل له وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا
وح لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال
المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما
علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة
ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس
وذلك مؤذن بان كون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونه فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة
الى الحكم واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم
في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف
ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دال على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة
في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لابتنائه
عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر بالاثر اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب
للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قول المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم
الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصلا لاصل الحكم المطلوب اثباته واصل
اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى المحل
وكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما
عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم والمبين اعني للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم
نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه اصلا
للحكم فهو محال عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند آخرين
نفس الحكم المط اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم ~~الحكم المط اثباته~~ الخمر انما المتفرع
عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل

علة ؛
علة ل
القائل ؛
وفيه ؛

اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا له واما محل الخلاف فانه اصل للحكم
الذي طلب اثباته وهو فرع القياس وكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت
هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الآتية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر
والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور
وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال
فلا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابله او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نعلل
بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات — البحث الثالث — اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا
على طرفين ووسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاحالة
شرعا ومنهم من عم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية
السيد المرتضى رحمه الله واختلفوا المجوزون في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاشاني والنهرواني في صورتين احديهما اذا
كانت علة الحكم منصوصة عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع
اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما في غيرهما فلا وجود لمانع من ذلك سمعا وهو اختيار العلامة طاب ثراه ومنعه
السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا والقول لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره العلامة
لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر تسوية حكم عقليا لا يمنع عنه ان يقول الشارع
حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه بكل ما شاركه
في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول واستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا
الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه آ قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول
على الله تعالى بما لا يعلم فيكون منهيا عنه ب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر
لاختصاصه بالرسول المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع ج قوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي د قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقائسين الموصوفين

بالصفة

١٥٩

بالصفة المذكورة والبعض ما بين الثلث والتسع الى الكل ه اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من
قول الباقر والصادق عليهم السلام انكاره وذم العمل به وان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات
فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فقط فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيره منها كرمضان وليلة القدر فقال تعالى
ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم
آخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحائض
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه وقد اوجب النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباحه الى وجه الجارية الحسناء
واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما ذكر قياس الطراد والوزن بين المختلفات فيه كان قياس العكس
السابع اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد
ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي مجتمع من تراب او طين يعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع في اهوية
عال اقتحم الانسان في مهواة سقط فيها او هجم وقال عليه السلام لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره والانكار للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب
الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل
وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما اجمع
عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء
جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر
عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم — احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا او بخبر معاذ وبقوله عليه السلام
ارأيت لو تمضمضت — لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض به الخصم وهو من وجوه الاول
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل
قولهم عبر النهر وتسميتهم السعة التي هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة التي تعبر من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان
حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى الفرع
فيكون مأمورا به الثاني انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان

بقوله

لاجد قال اجتهد برائي فامره النبي صم على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يحبه الله ورسوله واجتهاد الرأي لابد من رده الى اصل
والا لكان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سأل عمر النبي صم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه فسنّ عم قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد
هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهم كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب
نوجبان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصد واذا كان ذلك قياسا وجب كونه حجة اما اولا فوجوب التاسي برسول الله صم واما ثانيا فلان
قوله ارايت جمع مخرج التقرير ولولا ان يكون حكم ~~المقدمة~~ حكم المقصد حجة القياس مهتدة مقررة عند عمر لما حسن ذلك اذ لا يحسن مخاطبة
من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك الرابع قوله صم للجارية الخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابا ادركته وليضة الحج شيخا زمنا
لا يستطيع ان يحج ان حجت عنه اينفعه ذلك فقال لها صم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين
الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الآية
الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس
الحقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير اشتراكه يجب حمله على الاتعاظ لدلالة صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لصح تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر
وهو غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لم لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة
الاتعاظ تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس
منصوص العلة اما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان حديث معاذ
مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد برائي قال له النبي صم بل ابعث الى اكتب اليك ولا يمكن
الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب
الحكم من المنصوص الحقيقة او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه
صم منع من العمل بالقياس لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس المستنبط العلة حجة ولا انه
قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لابد منه فيهما فهو مقدمة لهما وهو وضع

الماء

المشروح في الهامش:
اذا دل
القياس م
وما ينطق عن الهوى م

الماء في الفم وليس بين القبلة والجماع لازم يعدهما مقدمة كما كانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت لها
حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة تدل بها سوا قلنا انها قياس ام لا سلمنا لكنها منقولان
بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لوضعها — اما اذا نص
هذا اشارة الى العلة ~~تامة وقياس الضرب على التافيف~~ مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم
هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل
على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابي بكر الرازي من الحنفية والكرخي والكل
الاستاذ ابو الحسين واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة
لتحريم او كراهية واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واختار المص الاول واحتج عليه بانه لو
لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجد فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انعدام معلولها
والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كالاسكار الخمر لغيره لانا
نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم قد تحقق في غير محل النص الوفاق والوصف
المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص حينئذ لا يكون على العلة بل على جزئها حسب وهو خلاف الفرض وليحتج
المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة ويحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون
اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على
السواء لم يدل على احدهما تعيينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل
عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما فيكون
في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لابد وان يكون منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل
ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكروه انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار
ارتفع الاحتمال المذكور الثاني في تعدية الحكم التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائدة على اذى التافيف متفق
عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال آخرون ليس بقياس
بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي من المنع من انواع الاذى اجمع الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون

بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك
المستولى على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالى باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس
وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيه
لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بمجراه وهى دلالة الالتزام احتج الآخرون بانه
لو كان قياسا لما كان به مانعوا القياس والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه لو منع من العمل بالقياس لم ينتف
دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك موذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا
لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظنى وح يكون اللازم من القول به
والمنع من القياس الظنى ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا فى الجملة او قياسا يقينيا ومن الثانى ان
منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور فى القياس الظنى اما القطعى فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص هنا اختياره كون هذه
الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع منصوص العلة
حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه

فى طرق العلة وفيه مباحث لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل فى موضعين احدهما ان يكون الحكم فى
الفرع اولى والثانى ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل فى النص واثبت القايسون طرقا اخر نحن نبين ضعفها
ان شاء الله تع والنص اما ان يكون قطعيا فى دلالته على التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا
واما ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام لكذا والباء بكذا وان انه كذا ويزداد قوة التعليل مع الاجماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما
اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وكما اذا
ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن له فائدة كما روى انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت فلان وعندهم
هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر فى التطهير لم يكن
لذكره فائدة وكتقريره على وصف الشىء المسؤل عنه كقوله اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وكتنبيهه على حكم بالمسؤل عنه
وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته فنبه بهذا على عدم افساد الصوم بالمضمضة
والقبلة لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين الاولاد وكقوله اذا

احتلف الجنان لما اختار المص كون القياس ليس بحجة فى الشرع الا فى صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم فى الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر طريق التعليل
عنده فى النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخر ذكرها ها هنا وبين ضعفها اما النص فالمراد
به ها هنا ما كانت دلالته على الحكم ظاهرة او راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا فى الدلالة على العلية مثل صريح الشىء
الفاظ لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا لان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة
واما ما ليس كذلك قاطعا لكنه ظاهر فى العلية مع احتمال عدمها فثلثة الباء واللام وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تع وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن
قولهم حرمت لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم بعلة الفعل وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب ويستحيل كون الموت والخراب عرضا او مؤثرا ولانه تعالى اصطلاح الله ويستحيل كون ذاته تع عرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا
على كونها للتعليل واستعمالها فى غيره لا ينافى النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظ اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز واللام فى قولهم لعلة كذا للتاكيد وفى الشعر تسمى لام العاقبة اى ان يصير الولد الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب وفى
قوله اصطفاه الله اى لامر الله اى لثواب الله فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير فى اللغة واما الباء فكقوله تع فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهى بمعنى المؤثر واما ان فكقوله تع ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عم فى قتلى بدر زملوهم
بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ويتحقق هذه الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى
بعض مثل لعلة كذا او لعله او لانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما فيدل على العلية بالايماء
والتنبيه وانواعه ستة الاول ان يرتب الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة كما روى ان اعرابيا جاء
الى النبى صم وهو لاطم وجهه ناتف شعره يدق صدره وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبى عم ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار
رمضان فقال عم اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال
يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال معاد فى الجواب تقديرا فصار كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان الجواب بالفاء الثانى
ان يذكر الشارع للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن فى ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال فى صورة الاشكال
بترك الوصف كما روى انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال عم انها ليست

بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله انها وثانيها تقديره صلى الله عليه وسلم على وصف الشيء المسئول عنه كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فلا اذن وثالثها تقريره على اسم المسئول عنه ونبه على وجه النقض فعلم ان وجه النقض هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الاثم المطلوب منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك لطريق النقض على ما توهم عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي صلى الله عليه وسلم عليه ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يحتمل ان يكون مانعا للافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا وكان الاشبه بما ذكره صلى الله عليه وسلم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه به يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم ان تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ما يكون حكمها مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان الاختلاف الجنس علة في جواز البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة الخامس ان يستأنف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر فيكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله صلى الله عليه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع عن فعل ما تقدم وجوبه

عليها

عليها فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا عن السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المصنف احتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي هي لا تعدو سالك الحكمة وقضايا الحكم فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكمة اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء كان ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما فهم من كون جعله الجهل علة الاكرام والعلم علة الاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك مؤذن بان ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف لمن يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولمن امر باستخفافه صفة سوى العلم والاصل عدم صفة اخرى وشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع بصفات الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا لم يقبح قول القائل لا يكرم احدا اصلا لاندراج من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامهم

البحث الثاني الكلام في المناسبة اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه رفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون المؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يعرف به وكان يتحقق

بالاستخفاف به

يؤدي اليه

يفسد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا او ابقاء بترتبه على اقرب الوجوه الممكنة للعادة بحيث يخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل الغرض من امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له من دون القيد المذكور وليخرج الاصلاح والعدول في ذلك الغرض بالخارج عن العادة فانه ليس مناسبا الثاني انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤ مناسبة لهذه اللؤلؤ للملائمة جمعهما في سلك واحد عادة وهذا الثوب مناسب لهذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تع بالحكم او المصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى والاول على اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ اصل المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان الاول محفوظ بشرع القصاص وقد اشار الله تع الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب قال الله تع على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تع على ذلك بقوله انما ~~الذين لا يؤمنون بالله~~ ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة للنكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفوء الذي ربما لو فات لم يحصل بدله الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من اسنى المناصب والرقيق نازل المرتبة والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا يتعلق بالآخرة فهو الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها مصلحة للسعادة في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتامل عنه عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزاز له والجمع بينهما تناقض فهذا مظنون المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الثوب الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة

ويتبين به

ويتبين به واعلم ان للمناسبة مناسبة اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية ياتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسبة المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه تع شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث له تع على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تع خصص الحكم الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح و ليس عائدا اليه تع وفاقا بل هو عائد الى العبد وليس مقتضا له ولا ما ليس لمصلحة ولا مفسدة اجماعا فيتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي حصول الظن في بان الباعث له تع على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال اذ لا مكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون المكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره على العدم لما ثبت في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكره لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال الله تع غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة الله تع عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصلحة العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جايز وح لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص بالمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المص في بيان كون المناسبة غير دال على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا بد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بانها خصوصا على ما هو من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد

تذنيب

هذه اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي اربعة الاول تقسيمه بالنظر الى الحكم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او الغاه ~~او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او الغاه~~ او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبتين

فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين لنوع واحد في الصورتين
اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف
في نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في النوع الثالث تاثير جنس
الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما
في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة
بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فمخالفة للمشقة اللاحقة الحاصلة
للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف في النوع وهو المشقة
اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام
القذف في ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه فيشابه اقامة الخلوة بالمراة المحرمة مقام وطئها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة
الوطء فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة بحقيقتها لمظنة الوطء
فالوحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الجلد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا
كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل لعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة نسبة ما به الاشتراك بين وصف الاصل
والفرع لاتحادهما نوعا فانهما مشتركان في الحقيقة وفي مفهوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما
الا بالامور الخارجة العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر
جنسه في جنس الحكم وجنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لعلة المشتركات بينهما ثم ان
مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد
خاصة والاشتراك في البعد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة وقيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب
وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة مطلقا وغيرها والصلوة تنقسم الى عبادة
وغير عبادة فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في
العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري
ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل
المعتبرة ط

بانواع

به انواع وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى الصلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل
من اقسام الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة
على غير الفرض وقول المص واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم
الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا
وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر
عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته فكانت المصلحة
في ايجاب الصوم عليه متضيقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع
الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع
الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهول التفات الشارع اليه والغائه واعتبار الجنس اوصاف خاصة اخص من
كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع يلتفت الى مراعاة
المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار
وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين
القائسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه
القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية
معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل
اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول
صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وسبر المناسب الترتيب وفي قبوله خلاف بين القائسين
والاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل البحث الثالث في الشبه
على قياس الحكم فيه الفرع بالاصل لجامع يشبهه واختلف في تعريف الشبه فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته
او لا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته او لا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد وقال اخرون الوصف
الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم او لا والاول هو الشبه لانه من حيث

[illegible]

عدم المناسبة للحكم لظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنس مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف
لظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والطردي
مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبها لما تقدم من تعريفه والمناسب معتبر عند القائسين اجماعا ولان
التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة
غير دال على العلية فالشبه اولى بان لايكون دالا عليها وقال آخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا بمنع رد الوصف الذي لايكون مناسبا
مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب
او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نم انه مردود وهو نفس المتنازع فيه وعن الثاني المنع من انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة
بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه يفيد
ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم لابد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم راينا
ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى اسناد الحكم الى
ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه يفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن
والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسبة ليست بعلة على ما تقدم فلزومه لايكون ملزوما للعلة هكذا قال المص في النهاية وفيه نظر
فان ملزوم ما لايكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى العلة والا لزم التسلسل ولمنع حصر
الاوصاف مما ظهر فيجاز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او ان العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في
الفرع او عدم شرط فيه والحق ان هذه الاحتمالات ما وجه في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع وجوب
العمل بالظن لقوله ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن

البحث الرابع في الدوران

الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع
الاسكار يحدث في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار
خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب
والاول اكثر لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود بعض المحل او شيئا من خواصه
وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان

لودعى

١٦٥

لو دعي غيره ثم يغضب ثم دعاه ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن انه علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم
مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصور كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن بمجرد الدوران
وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عدم وجوب العمل بالظن و
الاكثرون على انه ليس بحجة من وجهين احدهما ان بعض الدورانات لا تفيد ظن العلية فوجب ان لايكون شيء منها يفيد ظن العلية
اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد
المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة معها مع انتفاء العلية وكذا الشرائط
المعلول المساوية له فانها دائرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للمشروط ولا العلية والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض
كالجسم مع اللون واحد المضافين دائر مع الآخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني
فلانه لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة
مع عدم افادة ظن العلية وان كان لامر آخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب بقيته وبين الدوران
وعلى كلا التقديرين لايكون الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون
وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه
لايلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لايكون مجموعهما مفيدا له

البحث الخامس في السبر والتقسيم

اصل السبر اختبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك والمراد به هنا اختبار كل قسم من الاقسام التي يدركها الناس
وبين انتفاء العلية عنها لتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لايكون ثم احتمال آخر وهو مندرج في احد
القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لايكون معللا او يكون قائما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو طريق
يفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال
ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة ويبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو
منتف لقوله الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة
بل القائس يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان يكون معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية
بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او الوزن او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان

الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عن كل واحد منها
كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة
فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم تعليله بعلة ح يكون مفتقرا الى علة والحكم بعليته تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا
الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او غير احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما
الى طبعين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما ركب من بعضها مثل الوصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة
ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان للحكم مانعا
على العكس منه ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت
من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا ومن كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل
والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد
من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان
المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكما يرد عليه ما يبطل كونه طريقا
صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا وكون العلة مجموع ما به الافتراق او ما ركب من بعض اقسام
او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما ذكر واما تخريج المناط فهو عبارة عن الاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي
دل عليه النص والاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ
واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احد الصور كما في
القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معرفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال
الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات ولما فرغ من ذكر الطرق الى زعم القايلون انها دالة على كون الوصف علة
للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نقيض ذلك وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو
عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف
مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال آخرون انه لا يقدح مطلقا فصل

علة ء

النظر

في مبطلات العلة وفيه مباحث ٥

قوم فقالوا ان كانت علة الوصف قد ثبت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص
بالقتل العمد والعدوان وتخلفه عنه في قتل الابن واختار المص انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة
وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف
بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الآخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده مع تحقق
مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فاذا كان كذلك يكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا به في كونه علة لذلك الحكم
سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة
على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة للتحريم وكما ان
تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها
لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض وجواب النقض لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي
في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيه النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية
وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض
مستدلا ولكونه اشتغالا بمسئلة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات
الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن يطلب اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال
آخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل وكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل آخرون فقالوا ان تعين
ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو اولى الى المص فلا
واعترض المص بانه ان كان مسموعا لم يختلف ذلك بتعدد الطرق الاخر وان لم يكن لم تصر طريقا باتفاء غيره اما لو كان المستدل
قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي
استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما قال الحنفي في مسئلة تبييت
النية وتعيينها الى المسمى الصوم فيصح ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية
وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان
تعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا تعتقد فان كان الاول فقد انتقضت عليك لوجود مع

القصاص
تخصيص العلة ح

انتفاء ظ

وان كان الشاذ انتقض دليلك كان منقوضا الشاذ المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم م

انتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اوله وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كالو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض بما رطب بالعرايا فان يصح مع انه باع ربويا بجنسه متفاضلا فكلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان ظنه في صورة النقض كظنه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصل فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه مجرد المحجوج المغلوب اذا لحجة لغة العلية وح لا اسم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك **تنبيه** اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب المص وفخر الدين لان العلة يستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها اليه عن الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها للحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح لانا لم نوجب بمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو مح فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المط فرع البعض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل النقض على البيع بل حذف البعض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض ككونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا ان يراد وقع انضمامه الى الوصف الاخر النقض والمستدل ح ان يتم مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير ان قررناه ماذا وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا ان النقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح واردا على

نزل[illegible]

العلة

بعض م

١٤٧

دفع

العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا ولا لا يمنع من اخل في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الآخر لا غير وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة القاضي لسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي بسفره وبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبط بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية رفعا للحرج عن الناس والتخبط في الاحكام لولاه وما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى **البحث الثاني** هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون الوصف علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم موثره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا ضم اليه القيد الآخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا صح ان فسرنا العلية بالمؤثرات اما اذا فسرنا بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع مع وجوده ثم قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع بقاء المحل فظ متفق عليه كما باح الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمص اما الاول فظ فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت بواحد ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة اذا اجتمع لو اجتمع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الخط الفق خاصة والقرابة خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان يكون كون الباعث القرابة خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يكن الحكم بكونها علة وان يرجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لامر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكها فيها فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح

بعدم ل

ل مغايرة

تعارض ط

بينها ط

فثبت ان العلة بانتفيه واحدة وح يلزم من انتفا الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة لنفادها في عليته وهو المدعى

واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى آخره وآخره الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه

البحث الثالث

هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورد والى الاصل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل الآخر لكان حكم ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه مع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الآخر لئلا يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القائس او لا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متناقضين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الآخر كان الاصل ثم هذا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع بخلاف سائر المعارضات لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فيصلح هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب متناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القياس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة او قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وح يكون الحكمين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القائس والقالب قد صرح في دليله لتصحيح مذهبه الا ان القائس اشار بعليته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى

عدم اشتراطه صريحا والثاني فقد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يتم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اللازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بكتس باقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفي فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في النزاع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور

البحث الرابع

هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الحكم المتنازع وهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما تضمنه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثه الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه يستنتج محل النزاع او ما يلازمه ولم يكن كذلك كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه بما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي بوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم ان مبطل ما خذ الخصم وذلك لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانع التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتقدم عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ذكر الكبرى ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ما ذكرت من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا بالعلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود المقتضي وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع

الدليل مع بقاء النزاع وحاصله مع الدليل اذ يقتضي المستدل على الدليل الى تسليم الدليل على وجه لا يضر بتسليمه ح

فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه ح ح

بالعلة ط

سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التمامية في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه في الثالث بان الحذف لا صدق
مقدمتي الدليل امر شايع ودليل عبارة عن مجموعها لا عن الكبرى وحدها فالسيح منه القول بالموجب مع بقاء النزاع
البحث الخامس سؤال الفرق — سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن
مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا اورده بعض الناس لكونه جامعا بين اصول مختلفة وهي المعارضة في
الاصل والمعارضة في الفرع ومنع منه علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فاين
شيء ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الاول لا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق ومن المعارضة
في الاصل ابدا وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل
في الربا بالطعم والكيل او الوزن فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومن المعارضة في الفرع ابدا ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او
اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا له على نحو
طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل
في التاثير ولا وجود في الفرع فرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه سقط الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني
على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتفسيره جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم فلا يتوجه عليه
سؤال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفي عن
الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب مشترك بين الاصل والفرع وكذا اذا فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود
المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عنه الحكم عن ذلك المعنى الذي اشترك
فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم علة انما يوجب عدمه اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسرناه بمعارضة
في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم
الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجه المتقدم ذكره بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل
هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحته بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا
وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا

اي ابطال الفرق علية الوصف العام مبني على عدم جواز / مقص

في /
الحكم ح

يكون للاحق منها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في اثر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوص
كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد منها بالعلية لعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال
بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المص هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد
لا يعقل فيها التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون محرما باحدهما ومباحا بالاخرى بل واجبا والزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالجناية
بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة
وكما في الاكل مثلا عند تضييق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزام الاخلال بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل ذا
جهات يكون كل واحد منها متعلقا لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك
فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه فليس شرائط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذا الظلم محرم مع انه
حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي لم يدع ان الفعل ذو جهتين احدهما
تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل منهما اباحة وهو ظ فان اباحة قتل الزاني بسبب استلزام انزجار
الناس على الترتب على النزوع المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني
فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة نعم فرض سبق احدهما على الآخر ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما ارضعت
اخت الرجل وزوجته اجنبية رضيعة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا ووجر في حلقها فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما للرضيعة دفعة واحدة
وكل واحد منهما سبب مستقل للتحريم في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اخته من امه صبيته فانه يصير عما وخالا لها دفعة واحدة واما الثالث
فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوصه للحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينها على سبيل الاستقلال
ابطال لها وان كان مانعا من عليته لاقسام والآثبت المطهر من اجتماع العلل المتكثرة وهي ذلك المشترك واقسام على الحكم الواحد واما الرابع
فهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره ان الاجماع واقع على تعليل الحكم الواحد بهذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول
بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب
الاعتراضات — قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع
فشروط القياس ح لا يخرج عن شرائط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك
الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل

الوجه / ليس / بل زاجه من ابرهه / بالواحد / الفصل الرابع في شرائط الاركان ح

ثابتا الثاني ان يكون حكما شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظ لان جميع الاحكام الخمسة انما يعرف بالشرع واما عند المعتزلة
فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم
في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى التعليل بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت
الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمعي
فثبوت الحكم في الفرع سمعي وان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص بقوله وهو غير لازم الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا
لان الحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم
المرتب عليه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق
كونه معتبرا وفي صلاحية ترتب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ويكون نسخ الاصل مخصصا الرابع ان لا يكون
حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول
اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فيكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري
فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه
وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المرأة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن
والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ قاسهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان
الحكم في الفرع المتنازع فيه اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا
كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى مختلفة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة
ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع اعتباره وعدمه كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار
وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة
بينه وبين فرعه فان العلة الاولى تقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر آخر فيه كما انها
مستقلة بالنسبة الى الحكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامع بينه وبين فرعه علة لحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم
يوجب استغناؤه عن العلة واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل معلولا به من جهة المستدل ثم من جهة المعترض
ولو انعكس قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عندهما اذا نوى النفل انه باق على ما امر به فوجب ان يصح كما لو كان علمه فريضة الحج ونوى النفل
فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لتضمنه اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة

فوسط الاصل الثاني

القرن ط

الاستمتاع ل

القرن ط

الاولى

كالحج

فيه دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم
انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم منه ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل بهذا الطريق ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل
ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا للشبهة في الفرع والا كان جعل واحد منهما بعينه
اصلا والآخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو تحكم وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل
بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام ومع ذلك لا يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد
الفرع اليه انما يمكن بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النقل واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا وطريقه النص تارة والاستنباط
اخرى السابع ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متاخر
عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا
الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل آخر
على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتب وفيه نظر لمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية
في الوضوء مثلا قبل شرع التيمم انما يمنع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما
ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن
قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد
الركعات وتقدير النصاب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين
يمتنع القياس فيه واما الثاني فبان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر لدفع المشقة
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون القياس ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين
خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في الاصل غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما
مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في الاصل المذكور ويجمع بها بينه وبين فرعه فيعين المعترض علة اخرى
ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول
الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية ومع ان سلمت ذلك امتنعت
التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت عندي بهذه العلة وهو مدرك اثباته ولا محذور

ترجيحا

مستثنى ط

التعدية لـ ط

علی من نفی الحکم لانتفاء علته اذ لم یلزم مخالفة نص واجماع وعلی کلا التقدیرین یکون القیاس ممتنعا لانه لا ینفک عن عدم العلة فی الفرع
او منع حکم الاصل وانما سمی هذا القیاس مرکبا لاختلاف الخصمین فی ترکیب الحکم علی العلة فی الاصل فان المستدل یزعم ان العلة مستنبطة
من حکم الاصل وهی فرع له والمعترض یزعم ان الحکم فی الاصل فرع علی العلة وهی المثبتة له وانه لا طریق الی اثباته سواها وسمی مرکب
الاصل لانه نظر فی علة حکم الاصل واما الثانی وهو مرکب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فیه فی وصف المستدل هل له وجود فی الاصل
ام لا وذلک کما لو قال الشافعی فی مسئلة تعلیق الطلاق بالنکاح مثل ان تزوجت هندا فهی طالق تعلیق فیبطل الحنفی لا نم وجود التعلیق فی
الاصل بل هو منجز فان ثبت انه تعلیق منع الحکم وهو بطلان طلاق من قال هندا التی اتزوجها طالق وملت بصحة کما فی الفرع ولا
محذور علی فی ذلک لعدم النص والاجماع الاتفاق علیه ولا نم القیاس فی لانه لا ینفک عن منع وجود العلة فی الاصل او منع الحکم فیه وسمی
هذا القیاس مرکب الوصف لانه اختلاف فی الوصف الجامع

البحث الثانی فی شرائط الفرع

لما فرغ من ذکر
شرائط الاصل شرع فی ذکر شرائط معتبرة فی الفرع وهی ثلثة الاول ان یکون العلة الموجودة فیه مشارکة لعلة الاصل اما فی
عینها کتعلیل تحریم النبیذ بالشدة المطربة المشترکة بینه وبین الخمر او فی جنسها کتعلیل وجوب القصاص فی الاطراف بجامع الجنایة
المشترکة بین القطع والقتل الثانی ان یکون حکم الفرع مماثلا لحکم اصله اما فی عینه کوجوب القصاص فی النفس المشترک بین القتل بالمثقل
والمحدد او فی جنسه کاثبات الولایة علی الصغیرة فی نکاحها قیاسا علی اثبات الولایة فی مالها فان المشترک بینهما جنس الولایة اذ لو
لم یکن کذلک لبطل القیاس لان شرع الاحکام لیس مقصودا لذاته بل لما یفضی الیه من مصالح العباد ومع مماثلة حکم الفرع لحکم الاصل
یعلم ان ما یحصل من المصلحة مثل الذی یحصل من حکم الاصل ومع مخالفة حکمه حکم اصله لا یعلم ذلک ولان القیاس عبارة عن تعدیة
الحکم من الاصل الی الفرع وانما یتحقق ذلک مع المماثلة الثالث ان لا یکون حکم الفرع منصوصا علیه وذلک علی تقدیر احدهما ان یکون
الحکم المنصوص علیه مطابقا للحکم الذی دل علیه القیاس والثانی ان یکون مخالفا له فالاول جائز عند الاکثرین فان ترادف الادلة
علی المدلول الواحد جائز وعلی هذا لا یکون عدمه شرطا الا ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد بعد فقد النص وذلک
یدل علی انه لا یجوز استعماله عند وجوده وهو ضعیف لانه لم یتعرض فی الخبر للقیاس مع وجود النص فکیف یدل علی منعه منه وقال صاحب
الاحکام انه یکون قیاس المنصوص علی المنصوص ولیس احدهما بالقیاس علیه اولی من عکسه وفیه نظر للمنع من عدم الاولویة
اذ من الجائز کون الاصل قطعیا او اوضح دلالة والفرع ظنیا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولویة لکن لا نم عدم جواز القیاس ولم لا یجوز
قیاس کل منهما علی الآخر ویکون الغرض تاکید الدلالة او الترجیح عند وجود معارض کما فی النصوص المتعددة علی الحکم الواحد فانه
لو قال حرمت بیع البر بالبر متفاضلا لکونه مطعوما وقال حرمت بیع الشعیر بالشعیر متفاضلا لکونه مکیلا کان کل واحد من النصین دالا علی تحریم

التفاضل

التفاضل فی البر والشعیر بالنص والقیاس واما الثانی وهو ان یکون النص دالا علی خلاف مدلول القیاس فمنع منه الاکثر وجوزه قوم وقد
مر ذلک فی باب التخصیص ولم یذکر فخر الدین هذا الشرط فی المحصول هنا والشیخ فی النهایة

البحث الثالث

لما ذکر
شرائط الاصل والفرع شرع فی ذکر شرائط العلة وهی امور الاول ان یکون العلة فی الاصل بمعنی الباعث ای یکون مشتملا علی حکمة صالحة
لان یکون مقصود الشارع من شرع الحکم وهذا احتراز عن اشتمال العلة علی الحکمة المذکورة لا یجب ان یکون معلوما للقایس اذ کان من یعتبر فی
العلة النص کالطعم وموافقته بالتفصیل فان کان النص یدل علی تلک الحکمة فی الحکمة فلا یبعد ان یکون العلة وصفا طردیا لا حکمة فیه بل امارة
مجردة لانه لا فائدة فی الامارة الا تعریف الحکم والحکم فی الاصل معلوم بالخطاب الدال علیه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حکم الاصل
مستنبطة من حکمه ومتفرعة عنه فلو کانت معرفة له لکان متفرعا عنها فیدور وفیه نظر اما الاول فانه لا یلزم من انتفاء تعریف العلة
بمعنی الامارة للحکم فی الاصل انتفاء تعریفها للحکم مطلقا لجواز کونها معرفة له فی الفرع وکذا الثانی لان العلة متفرعة عن الحکم فی الاصل وهو
متفرع عنها فی الفرع فلا دور الثانی ان یکون وصفا ضابطا للحکمة المقصودة من شرع الحکم کتعلیل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان
لحکمة الزجر والمراد بالحکمة عند الفقهاء تحصیل المصلحة ودفع المفسدة وهل یجوز التعلیل بنفس الحکمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال
الاکثرون لا لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فیتعذر معرفة ما هو مناط الحکم منها
والوقوف علیه الا بعد مشقة وحرج وغیر ذلک علی خلاف المالوف من عادة الشرع من رد الناس الی المظان الظاهرة الجلیة الواضحة
دفعا للحرج والعسر والمشقة کما یعلم ان الشارع انما رخص القصر فی السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المقید بالمسافة المعینة
المقصد معین ولم یعلقها بنفس المشقة لمکان اضطرابها واختلافها ولهذا لم یرخص للحمال فی الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زیادة
مشقة علی مشقة المسافر الذی یقطع فی الیوم ربع فرسخ لما کان ذلک مما یختلف ویضطرب وجوزه الاقلون لان الحکمة علة العلة فلو
لم یجز التعلیل بها لم یجز التعلیل بالوصف المشتمل علیها وفصل آخرون فقالوا ان کانت الحکمة ظاهرة منضبطة مصونة عن الاختلاف
والاضطراب جاز التعلیل بها والا فلا وهو اختیار صاحب الاحکام الثالث ان لا یکون الوصف عدمیا اذا کان الحکم وجودیا لان
العلة صفة وجودیة بدلیل انها نقیض لا علة العدمی بصحة حمله علی المعدوم ونقیض المعدوم العدم وجودی وفیه نظر فان نقیض
العدمی قد یکون عدمیا کما فی الامتناع والامکان کان نقیض الثبوت قد یکون ثبوتیا کالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا
الدلیل لزم ان لا یکون الوصف العدمی علة مطلقا لا للحکم الوجودی ولا للعدمی وانتم انما منعتم کونه علة للوجودی والحق انه لا یشترط
فی العلة ان یکون وجودیة مطلقا فان کثیرا من المقدمات یکون باعثا علی بعض الافعال الا یری ان عدم امتثال العبد امر سیده یکون باعثا
له علی مؤاخذته وذلک امر لا ارتیاب فیه الرابع اختلفوا فی تعلیل الحکم بمحلة کتعلیل حرمة الخمر بکونه خمرا فجوزه قوم ومنعه آخرون وفصل

فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع
حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو مح
لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ما ذكرتم
من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نم استحالة اللازم
واجتماع النسبتين المتقابلتين للشيء الواحد الى الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة
التاثير واما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية
ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره اما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل
بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة ههنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص لان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه على ما تقدم فلا يكون متوقفا له والا دار ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وههنا فوائد
اخر ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصد
الشارع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم الحاصل باتساع حصول خصوصيتها التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت
يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وصف وجود مناسب
للحكم متعد فلولا تعليل بالمحل لثبت الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل
به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير
الاصل الخامس منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع
في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في مناسبة
وصف مختص بمحله لحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة
الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف
ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا
ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة
السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده
الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او
المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث

لا تحقق

لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا
لكن لا فائدة للامارة في تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون نفسها تعريفا للمعروف وهو مح والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر
في المتقدم الثامن يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب
الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء لما فيه من رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب
ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقفها عليه على اعتبارها في يشترط في العلة الا يكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا
موقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقلون اما الاولون فقالوا انه قد يدور
الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد
احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصح للعلية لتخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان يكون
متاخرا فلا يصح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للاخر اولى من العكس ولاحتمال
ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب
وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر او المراد بالعلة المعرف
والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع ثم وبجواز التقدم ولا نقض وان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل
الشارع اياه علة فيجوز ان الحكم الاخر كان في تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما
لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع فلما جعلها الشارع علة ثبت الحكم بها ولم يستلزم تخلف التحريم عنها نقضها ولجواز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية
انا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة من جنس واكثر كتعليل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على
التعليل بمجموع الامرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون ممن قال
بالاستنباط فقال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك
فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء
حصلت له او بالفعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة وصح حمل العلة عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء
منها كان كل جزء علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة
وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت
في كل جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق
له خارجا والازم الثسلسل وقيامها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا في الخارج ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع
بثبوت الحكم عند وجوده

بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكم وليس ذلك صفة حتى يصح ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها
سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا وامرا ونهيا واما التعليل
بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو
الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة تكون
ايضا قائمة وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فيثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى
الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية
فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة
صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المصنف في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة
وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت
عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علل للجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون عدمية

البحث الرابع في شرائط الحكم لما بين شرائط العلة شرع في ذكر شرائط الحكم وهي قسمان احدهما مختلف فيه والآخر متفق عليه
اما المختلف فيه [illegible] ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي
انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره
اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط
والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما
الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذا
غائبا وفي الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو
العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم
وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع
فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة التي هي الشرط لان تقديره هكذا الله تعالى له علم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب
اثباته في الفرع والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا
واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة

واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا صح

والعلم

والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم يثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة
في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر
فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى
تمام العلة بل جزؤها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في
الصورة الثانية والا لزم ترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد
وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون للتعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس
ولو كانتا ظنيتين او احداهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس
على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهذا لا يجري مثله في الاصول العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد
العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في
اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشعرية وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكى
انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين آ اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة
المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة التسمية خمرا تلك الشدة للدوران
فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة التسمية بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا فاذا دل النص
على ان الخمر مطلق حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة ب ان اهل اللغة اجمعوا ان كل فاعل رفع
وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك
علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين آ بان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد
جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانه لا يحكم بعتق باقي عبيده فكيف يجوز اذا
لم ينقل عنهم نص فيه ب ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم
ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول بان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها
وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك
الاحكام المستفادة من تلك الالفاظ المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية

علة م ط
على م
لمام ط
بان لـ
فيها ط

لا يمكن مع استعمالها وهذا الاجماع منقول بالتواتر وتمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص والمثال المذكور غير مطابق لان
العتق امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الاثر المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة
للعتق الموجب لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما يعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت
بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جايز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي
كقياس اللواطة على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواطة مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا
فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواطة سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس
في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع
لا يقال الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما وصف كل منهما
كالزنا واللواطة في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة يكون صالحا لعلية
الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان
استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة دون قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم آثار الشيء وخواصه
اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يمكن تعليله بوصف متجدد واورد عليه
ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى مدفوع بان العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة
كعدم وجوب الصلوة ايام المنافاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما
القياس في التقدير والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة الدالة على كون القياس حجة ومنعه
ابو حنيفة واصحابه محتجا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علة تلك الاحكام
في غير موارد النص على تحققها فيها وهو امر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان
عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل
المستند الى [illegible] لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار
مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش فحيث لم يوجبها

الكفارة

الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يفيد الظن وتجويز خلافه شبهة فيدرأ الحد بها
الحد بها لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون
الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ونمنع من كون خلاف الظن شبهة
التقديرات والحدود والا لاطرد فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ونمنع كون المقدرات غير
معقولة المعنى ولو سلم ذلك وكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهو مشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول
بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكم فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها
ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في
شهود الزنا فانهم زعموا على ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بالرأي في
العقل اولى واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد
النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا
ينزح عشرين للفارة وللعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة اربعين لانها ضعف الفارة
وصبوا الدلو التي ينزح بها ماء البئر صاعا وقالوا بجزانه نزح دلو واحد اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس
على العشرين والى هذا اشار المصنف بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبير ومعناه انهم قاسوا الدلو اعني
العظيمة العشرين من الدلاء الصغيرة والبير التي يتعذر نزح مائها لفوارة على البير العورة الماء غالبا وهي التي فيها من الماء
مائتان وخمسون دلوا فقالوا انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البير لا يزيد على ذلك واما الرخص فالظاهر
الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره
على غيره في الترخص مع ان الترخص اعانة والمعصية لا يناسب الاعانة

الفصل الخامس

القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت
العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا

عدم النقل الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس
القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه. وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل
والاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجامع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة
الشدة المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة لتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن
ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل لازما له كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة اللازمة للشدة المطربة التي هي الباعث
على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به
على الموجب الآخر كما في جمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في
وجوب الدية على تقدير ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في
الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما ويسمى بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار
الفرع في معنى الاصل   الثاني لا يجوز القياس   القياس لا يجري في كل الاحكام الشرعية لأن منها ما
لا يعقل معناه سواء كان مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة او كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولأن القياس
لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والاركان وغيرها على اصل آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وفيه لا يمكن
اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس وكل حكم شرعي فعليه النص من الشارع اما مفصلا او مجملا كالبيع مثلا
فان النص عليه بقوله واحل الله البيع وحرم الربا يستلزم احلال كل مبيع واما راي القائسين فلان التنصيص على
جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور لله تعالى فصح منه فعله وقد فعل في تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز
القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد حكم الشرع لها وقد صح على بعض الثبوت بالقياس فصح على
الباقي وذلك لان ما جاز على احد المتماثلات جاز على الباقي وهو غلط لمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها
احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة
والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم التمكن من معرفتها وعدم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع
ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كقران النبي صلى الله عليه وسلم بمكة لقتال او صلحا وكونه قارنا او مفردا في الحج فان مثل هذا لا يطلب ليعرف

ويجوز ان يتعبد الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظ لانه واقع لبطلان العمل بالقياس منه

العلم باسبابها

لا يعمل

لا يعمل بها فلا يجوز الاكتفاء بالظن   الثالث هذا نوع من القياس   هذا نوع من القياس يستعمله الماهرون
ويسمونه القياس الاصل على الفرع ومعناه ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني في الفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا
بالمعنى الفلاني الذي يناسبه لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم
يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة من قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة استثني نقيض تاليها فينتج نقيض
مقدمها وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل
بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولا انه يثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولا ويتبع ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل مقيسا
على الفرع ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو
لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى
مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها
كما تقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا
له في نفس الامر وثبت صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان تقول ما لا يكون شرطا للشيء
في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر ~~لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة~~
لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة ويستثنى نقيض
تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة
تحقيقا وفي الصوم تقديرا   المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح   قد عرفت في صدر الكتاب
ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح
ولما بحث المصنف عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو قدم البحث فيها عن البحث في الاستصحاب الذي
هو احد طرق الاحكام على ما اختاره واكثر المحققين كما فعل في النهاية كان اولى لما في كيفية الاستدلال بالشيء على ذلك
الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقاد اسنادها لولاها

المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب
حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلا يلزم اما اجتماع
النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك
في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول
عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة لوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه
بوقوع ظ
واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو
الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويا العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف
المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال آخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى
التخيير ظ
حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد في فعلين وقد يكون في فعل واحد في
الحكمين اما الاول فلما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة
وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضييق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة واحد والفعلان اعني التوجه
القبلة في
الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فلما اذا دلت احدى الامارتين
على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عم في
زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايهما ادى ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة
فعل لـ
يتخير استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتهما [illegible] دليل من خارج يدل على عدم الجمع
فان كان ح
بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه
فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة
فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد
بالذات ومتعدد بالعرض فلا يكون المثال مطابقا والمثال الصحيح ما فرضنا والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان
جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منعه شرعا قائلا لانه لو تعادلت الامارات على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو
الامارتان ظ

محال

محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز
على الشارع او نعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان
لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرنا بين الفعل والترك فقد ابحنا الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة
بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه المص وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام
اي الحجة المذكورة على المنع
التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت
في حقه كالمسافر اذا حضر في موضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا
عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على احد درهمان فقال له ان دفعت الدرهمين اخذتهما وان دفعت الى احدهما تركت
عنك الآخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او تبعا على امر آخر لقصد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير
بين امارة الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارة الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم
يستلزم التخيير بين الامارة المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما وجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه
ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي
فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصمين
للحاكم ظ
وفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت لشخص و
بالآخر لغيره في وقت آخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا
ان يدل دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روي ان النبي صلعم قال لابي بكر عليه اللعنة والعذاب لا تقض في شيء واحد بحكمين
بحكمين مختلفين وقضى عمر عليه اللعنة في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز
ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول
الموجبة ظ
اذا تعارض الدليلان ... تعارض الدليلين عبارة عن تنافيهما في مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين
او يقينيين او احدهما ظنيا والآخر يقينيا اما الاول وهو ما اذا كانا ظنيين فتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين
على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم

الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما او التساقط باطل بالضرورة
فالمقدم مثله والملازمة ظ احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي
باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على بعض لكان باعتبار رجحان الاظهر
على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق
عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوضوح التقوى وظهور الصلاح
ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان نقول ان العلة هي الرجحان المالوف
من الصحابة اعتباره والعمل به وهو الثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون آخر ولو امكن وجه دون ح
ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية فان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على
كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل
بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض المص في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من
وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما
في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل
انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فان فيه
تعطيلا للفظ الآخر والغاءه بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح
فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او ٣
لازمة من الضرورية اما ابتداء او بواسطة ثم ان ذلك اما متحد او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم
الضروري بصحة المقدمات او بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم
الضروري ملزوم للعلم في البديهيات وقول المص ظ فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث
يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وفيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص
المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظني وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا
من الدليلين جزء يقيني في العام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فتعين العمل ١

فالعام ظ

باليقيني

باليقيني ضرورة استلزام العلم بكذب المقابل لليقيني اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات
المفيدة للظن فلهذا عرفه المص هنا بانه اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين
وذلك الدليلان قد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن
بشيء آخر بحيث يندرج فيه الامارات

البحث الثالث

قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية
اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه آخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة
وكاخبار الآحاد الخاصة في الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان
عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة
غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية
اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك
الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الاقسام الاول الترجيح الحاصل بالاسناد فتارة يتعلق بكثرة الرواة وتعلق
باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواه عن
الرسول بغير واسطة عشرة مثلا ارجح مما اذا كان رواه خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل
من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات
اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام عدا قسم ما اصلا وهو ما اذا
كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط
المترتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى
اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي بلا واسطة بلفظه وبين الرسول ع وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه
كاذبا واحوالها اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة
فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة في باقي الاحوال
لها وح يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد

وقد يكونان عقليين ح
٣
ذلك ظ
فالاول ظ
تارة ح

وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الرسائط الى حد الشذوذ والندرة كان مرجوحا لان الجري على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص اذ لتساوي رواة الصفات اما اذا تعددت وكان صفة الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة والكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة من تاويلهم منها وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الآتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كان الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منها ارجح من الآخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو نقصت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلنا. الثاني في الترجيحات الحاصلة باحوال الرواة وهي امور الاول رواية الفقيه مرجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز اما اذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله وسال عن متقدمة سببه وسبب حدوثه ليطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاضلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرنا. ب رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه ج رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول الدنيوية المهافية على تحصيلها ورجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى د رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية اكثر تمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرة على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه ه كون احد الراويين صاحب الواقعة والآخر ليس كذلك فيجب رجحان رواية الاول عن الثاني لان
الراويين ط

التمام

باحجة ط [illegible]

١٧٨

اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية رافع من كون النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و رواية اكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم يفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك ز رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كالوروي احدهما انه راى زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الآخر انه رآه في فجر ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت رواية الاول ارجح اما الترجيحات الحاصلة بالورع فهي امور آ رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من يثبت عدالته بالتزكية ب من يثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية بعضها وتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من يثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول د رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من يثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي صريحا ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما الترجيحات الحاصلة بسبب الزكاء فهي على وجوه آ رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول عليه السلام راجحة على رواية غيره ب رواية الجازم بالحديث من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول عن الظن الحاصل بخبر الثاني ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلال العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله د رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والسهو في الحفظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما الترجيحات الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور آ رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع خطره منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك

واذا تعارضت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين عليه السلام كان يحلف الرواة ولا يحلف ابابكر
ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول صلى الله عليه وآله من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس
ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن
الكذب اكثر والقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول د رواية غير الملتبس اسمه باسم احد الضعفاء
راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تميزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما التراجيح
العائدة الى كيفية الرواية فامور آ ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عم والآخر
متفق رفعه الى الرسول عم فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول عم وحصول الظن بصدور الثاني عنه ب رواية
من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر النشبه ط
المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول
الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف د الخبر المعتضد بحديث سابق
ارجح مما ليس كذلك ه الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم
البحث في ذلك و الخبر المسند راجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على الاول دون الثاني وخالف في ذلك ارجح ط
عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم الى التساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة
الواسطة معلومة دون المروي له ولا يمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما
الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله وعدالته وجرحها لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ضرورة
رجحان خبر من يمكن من معرفة عدالته لكل احد على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة
وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان المخبر الثقة
لا يجوز اسناد الحديث الى الرسول عم الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول عم قال ذلك الحديث بخلاف ما
لو اسند ذكر الواسطة فانه ح لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول عم قال ذلك فكان
الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل عن جائز فيمتنع اداؤه

عدالة

على ظاهره بل يجب على ارادة الظن ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي
وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالته لكل واحد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان
القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاما لو قال عن الرسول عم كذا فانه لا يترجح
على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير الآن
يترجح على غيره ممن يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا بأس به
الثالث في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه آ اذا كان احد الحديثين متقدما على الآخر قدم المتأخر لكونه
ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الآيات المترتبة ويتفرع على ذلك امور آ ترجيح المدنيات
من الآيات والاحاديث على المكيات لان غالب المكيات انما وردت قبل هجرة الرسول عم والمدنيات بعدها فيغلب
على الظن تاخير المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير ب ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي عم عن ط
وعلو شانه كان في آخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال الآخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف
كان الاول متقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه وهو ضعيف للعلم
بكون الاول صدر عنه في آخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون
الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه عم وهو ح محتمل للتقدم فيتساويان ويبقى الرجحان للسابق محتمل
بغير معارض ج ان يكون راوي احد الحديثين متأخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الخبر بن ال
الاول لحصول الظن بتأخر الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتأخر مع الرسول عم لم يمتنع
تأخر روايته على رواية المتأخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علم ان اكثر روايات المتقدم متقدمة
على روايات المتأخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تأخر رواية المتقدم على رواية المتأخر
لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان رواية المتأخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلام وروايات
المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر فيكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل ح تأخرها عن رواية
المتأخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تأخر رواية المتأخر في حالين من ثلثة واحتمال رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون

الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني ب اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد على سبب والآخر عاما ورد على سبب كان
الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان
ضعيفا ولم يقل به احد الا انه يفيد رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير
محل السبب واما في محل فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه ان كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم على العام الثالث
الترجيح العائد الى المتن اعني بلفظ الخبر وهي سبعة ا ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عم اذ كان عم
افصح العرب وقد قال عم انا افصح من تكلم بالضاد والركيك بعيد عن كلامه عم حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله
حمله على رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا ب ترجيح الفصيح الافصح اي الاشد فصاحة على
الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة بمزية لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في
الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال آخرون لا يرجح بذلك لانه عم كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في الكتاب العزيز وهذا
ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلنا من مشاركة غيره له عم في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى
الغاية القصوى ج الخاص راجح على العام وقد تقدم د الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز
لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه آخرون لان المجاز
الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو مستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر من قولنا فلان
سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والبحر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع
النظر عن ذلك الاعتبار اومع اعتبار عدمه ه الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي
قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي اما الذي
لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه على حكم وليس للشرع في هذا
اللفظ اللغوي عرف فلا نم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا
واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل
المص في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احد دلالتي الخبر الواحد

على الاخرى واما القسم الثاني فلان عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم
الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع
اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى فالمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه
واستعمله فيه وكذا الكلام في العرفي و العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف
الاول لبقائه في تمام مسماه ز الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق
اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في التراجيح العائدة الى المدلول عليه وهي
ستة ا اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر
اولى احتج الاولون ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكم معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي
تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكان الناسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل
واحتج الآخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى
من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا
حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان
الحكم بتاخيره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الفريق الاولين ورجحان المقرر على الناقل
من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتأتى
فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على التحريم فعل والآخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عم ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من
اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعل ويكون حراما فيقع فيه
اللوم والعقاب ج اذا كان احد الخبرين يقتضي ثبوت الحد والآخر يقتضي نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون
مشروعيته على خلاف الاصل الثاني للضرر والثاني لم يكن على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان الثاني ارجح ولان
الخبر المقتضي لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام

ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر ٣ اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق
والآخر نافيا له قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالها
على وفق الاصل والخبر المتأيد بموافقة الاصل راجح على الرافع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي
لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له ٣ اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والآخر دالا على الحكم
دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب الانقياد لشرعيته وسهولة
القبول ٣ اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتأكيد والآخر خاليا من التأكيد كان الاول ارجح مثل قوله
ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور الخارجية وهي اثنان ٢ ان
يوافق احد الخبرين عمل العلماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والآخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر
واعراضهم عن الآخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع
الوحي والتأويل وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل
في تعارض الاقيسة قد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم
وح يكون التعارض بينها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لابد له من اصل منصوص على حكمه ولابد فيه من
علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي والآخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح
الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الآخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات
كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والآخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا
نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الآخر كما تقدم من تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح
التي بحسب الحكم وبحسب الامور الخارجة كلها المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول
لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام اما في ماهيته او اركانه او اوقاته او
احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة و
المشقة يقال اجتهد في حمل الثقل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ

الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ
وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز من استفراغ الوسع
لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم غير شرعي او اصطلاحي وهذا التعريف
ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا كان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن
بحكم شرعي اصلي ككون الاجماع والخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون
اجتهادا وقال الآمدي الاجتهاد هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد
فيه فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده لتمييز الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب
الظن ليخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية و
قولنا بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا
وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك سمي هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب
تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم
ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الذي المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد تجزية
بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا
ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما
وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال
لعله يشذ عنه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بدلائل تلك المسألة على وجه
الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسألة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز
للاول وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين
منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولما جاز له ان يفتي واجيب
بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال من المبالغة في النظر واحتج الآخرون بانه يجوز تعلق

الحكم المفروض اجتهاده فيه بانه لم يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض لان المفروض
حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده الثاني في الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
اختلف الاصوليون في ان النبي صم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل
والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اكثر الصحابة واصحاب
القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي ب لانه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا
يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له التعويل عنه والتعويل على اجتهاده فيها ج
مخالف النبي صم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي صم ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول
فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر
في شيء لا يكون كافرا به د لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان
معلوما له وطرق الاجتهاد كذلك معتمد وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز
التوقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد ه لو جاز للنبي صم الاجتهاد لجاز لجبرئيل والتالي
بط والالزام الشك في الشرع الذي جاء به محمد صم هل هو من عند الله او من اجتهاد جبرئيل فالمقدم مثله احتج الشافعي
وموافقوه على جواز اجتهاده عم بوجوه آ ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول صم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا
ب قوله تعالى مخاطبا للنبي صم لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الاجتهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم
حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله فتعين ان يكون عن اجتهاد ج
قوله عم حين امر الصحابة بالتمتع لتحللوا عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما
كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال

المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن لا نم ان اجتهاد الرسول صم مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك
وعن الثاني ان العفو عن الصحابة لا يستلزم لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة
فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او عفا الله عنك لو كان كذا من غير ان يخطر بباله ان له ذنبا او
جرما يسال الله تعالى غفرانه له او عفوه عنه ويجوز ان يكون اباحة باذن المذكورين عن الخروج الى الاجتهاد مشروطا باذنه عم
لهم فيه ويكون تخيره في ذلك بين الاذن وتركه الاذن فتح اسناد العفو اليه عم والحق انه لا يتوجه العتاب اليه عم من الله
تعالى على شيء اصلا لكونه عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث
ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة
من الوحي ثم لما تلبس عم بالحج قارنا ثم اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تاسف
على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان يقول ملتبسا بالقران ان كان بوحي من الله استحال تاسفه على فعله والا لكان
قولا بان في افعاله عم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختار وعدل من الاول الذي
هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي
البحث الثالث في شرائط المجتهد الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا بجميعها شيء واحد و
هو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف
مشروط بامور آ ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات
الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام وضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي
وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي
لاستفادته من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتهما ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كان معرفة
الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال
على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني
والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها على قلبه وكذا الكلام في نوعيها من النحو والتصريف وقوله تعالى وما ليس الواجب

الآية واجب اشار الى ان معرفة ذلك واجبة الثالث ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بعد تبيين
أحدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يأمن كل واحد من اوامره ونواهيه ان
لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المأمور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع
انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة المنضم اليه قرينة اذ لولا ذلك
لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب
مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح
لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى منزها
عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل
القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحياة
وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه مرسلا للرسل حتى يتصور
منه التكاليف والعلم بالرسول وعصمته وبما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والآيات
الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى
ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب
فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل مدعي النبوة وينهدم به قواعد الاسلام ويتمشى ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة
وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها
على قلبه او يكون عنده ثروة في اصل مصحح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع
اليها واستنباط الاحكام منها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والبلوغ واضداد
ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار عن معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
منه وذلك هو خمسمائة آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية
وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ

والآداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بالمسائل التي وقع
عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء لجاز ان تؤديه اجتهاده الى خلافها فيفتي فيقع في الغلط اذ الاجماع القطعية وغيره
الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست
مخالفة للاجماع اما بان يعرف ان له في المسئلة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره
وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها ولا في شيء من لوازمها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية وانا مكلفون
بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما يأتي بيانه
وغيرهما كدلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها
يكون المقرب منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل ولا يوثق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية
او نقلية او بالتوزيع وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المحمدية او غيرهما السابع ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام
المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم يناقض الحكم المنسوخ او لا ليدل
على رفع حكم الآية السابقة فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة في تلك الجملة مع انه يتعذر العلم
بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين
واقسام البيان والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك
واما العلم بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين
وكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه الثامن ان يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني
المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك منها للوازم المعنوية واي الطرق للاحكام و
متعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط
الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم

الفصل الثاني

لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل

تطلق فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية المسائلية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير
ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعية الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع ونظائره حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول
الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة وتحريم الميتة والخمر
وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصنف اهمل قيد الشرعي كما فعل فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه
المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان
جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروطة بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر
ايضا لانتقاضه بما حدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية
ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك
المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه
فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية
موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا

الفصل الثالث في احكام الاجتهاد

اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه
فهو مخطئ اثم يستحق الموجب لعدم اصابة الحق عدا الجاحظ واباعبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد
في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة
في بداية العقول بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ اعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد واحتج
الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف
ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف عنه علوا
باجتهاده واعترض بالمنع من وضعه ثم ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور
بالعلم في الآيتين مواجهة الرسول صلى الله عليه وسلم وله من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا يلزم كلفه بالعلم
لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التأسي

بالرسول

١٨٤

بالرسول كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فانه لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما
واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان يقول المسئلة الاجتهادية
اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من يذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر
المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة
حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لا حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير
من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة
او يكون عليه امارة او دلالة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم فيه مثل دفين يعثر عليه الطالب حينئذ
اتفاقا ولمن عثر عليه وظفر به اجران وان اجتهد واخطأ ولم يصبه اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة في الطلب و
الثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة دون دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة
لخفائها ولهذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال الآخرون انه مامور بطلبه فاذا
اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو
ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي
الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ومنعه الباقون
والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه لعدم جهة
فهو معذور لان وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الآخر رجحان
الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الدليلين منهي عنه بيان ذلك الاعتقادين
ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطأ لكونه
غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فاذن خطأ احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون
قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكروه لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره
ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال والاعتبار والنسبة غير لازم لمجرد

الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما للامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه
العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في
الحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم هنا على طريق اولا والثاني
باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل كان تكليفا بالاطاق وان كلف بحكم ما لزم التقول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل
اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض اولا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه
مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الآخر اولا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل
بالمرجوح لكن مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الآخر اما يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما
وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر
فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما بني على امارة خالية عن المعارض او راجح عليه عنده لا في نفس الامر
ح لا يلزم خطأ مخالفيه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد
ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه

البحث الثاني الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان ينزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد
فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يؤديه اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة
الشرب وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء وعاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخرى فيعمل على الراجح
ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان
يقتسما او ينفرد به احدهما او يرجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد تراضيا بمن يحكم بينهما ثم حكم عليه بينهما بالحكم
لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع ورفعه بكنايات الطلاق مثل قول الزوجة المدخول بها
انت بائن ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي فيتسلط على وطئها غير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات
بائنا فلا سبيل له عليها راجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما ام لم يكن احدهما اذ
الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل

بفتوى المجتهد ان اتحد وبالذي عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تفاوتوا في العلم والزهد
تخير في الاستفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الآخر والآخر ازهد من الاول فالاولى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابة
الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون ناجزا في نفسه
او ناجزا في غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه
الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في
استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزم مفارقتها اتفاقا ولم يحل
له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم
القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلاثا بفتوى المفتي اياه باباحة
ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متبوعه في القبلة في اثناء الصلاة
فانه يتحول من جهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا
وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتأيد بالحكم والقضاء
بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم ولو جاز للحاكم نقض الحكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير الاجتهاد
المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق
بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب الحاكم بها البحث الثالث
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه
لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان
يعرف من استفتاه اولا برجوعه عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله
وفتواه فاذا ترك هو قوله يبقى عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي ان ابن مسعود انه كان يقول باشتراط
الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك

وما كان مسالة اجتهادية فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز الفتوى عند قوم لانه ح لا يستند الحكم في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له ان ظن الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن

الفصل الرابع في المفتي والمستفتي

يشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله بما لا يعلم وهو محظور لقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الآية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز هنا الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وح يجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى والحكم اذا استندا الى تقليد قولا على الله تع بما لا يعلم والآية الثانية خطاب مع الرسول عم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان المسؤول انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايض عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسأل عما اخذ عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا عن التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسأله عما عنده مما قارن الدليل اليه فجوابه ح بما اخذه من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به سواء قلد حيا او ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه

بعد موته

بعد موته مع مخالفته حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقى للميت قول وفايدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايض اذا حكاه له وكان الحاكي عدلا ولهذا اجاز للمرأة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس مما يحكيه عن المجتهد وحكم الحاكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلعم كان ينفذ الآحاد الى القبايل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فايدة وان رجع الى الكتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب بعد جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلعم يكتب الكتب بالاحكام وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط وهو اختيار المص

البحث الثاني

قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه آ قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تع التعليم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلف بها من غير تعلم ~~وهو تكليف~~ وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعليم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المط وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد اخذ العلم عن النبي صلعم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الآخر حتى يكون ذلك مقدرا الثاني ان نزلت الحادثة من العوام فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان المسلمين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والآخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايض لانه ان لزمه الاستدلال فاما حين تكامل عقله او حين نزول الحادثة والاول باطل بوجهين احدهما ان رسول الله صلعم والائمة بعده لم يأمروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل

عنه كما له بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني انه يلزم منه تكليف ما لا يطاق فيتعين التقليد وهو المط المسألة الثانية
في انه لا يجوز التقليد في الاصول كوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي صلعم واثبات صدقه وهو
مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية و
جوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبوه حتى والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي ومتى كان كذلك
كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير هذه الآية مما تقدم من دلايل
وجوب التاسي به عم ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن من ارتكابه الخطأ وانما يعلم المحق من غيره بالنظر
والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة المحق امتناع كونه مقلدا في غير
ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي صلعم لم يكلف الاعراب الجاهل باكثر من الشهادتين وكان يحكم في ايامه
وما ذلك الا الاكتفاء به بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الاكتفاء منه بذلك فانما كان لعلمه عم بكون الاعراب
عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من
الاكتفاء منه عم بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض
ثم يطرق الاكتفاء بخصوص بعضها

البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب
عليه الاستفتاء اذ لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد وقبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء قلد
وان شاء اجتهد وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد اولا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على
ظنه حكم تلك الواقعة اولا فان كان الاول تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه
احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة دون غيرهم — الظاهر ان احمد الغزالي ح
ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل — ومنه الشيخ ابو جعفر الطوسي ح
بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه يمكن من تحصيل العلم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما
الاول فلانه مفروض اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد واما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل — مقدور ط

من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو
الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين المستندين
الى طريقين شرعيين واجب اجماعا

البحث الرابع

الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي الاستفتاء
من يتفق لان احتمال العامية قائم بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامة اغلب على اشخاص الناس ولا
يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له في ذلك الا بعد كونه مجتهدا وحينئذ يحرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهاده
صحيحا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ
في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل
بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من
يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما لا يجوز له العمل بالامارة مع
عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان
اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد
في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة
من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه
الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت
المجتهدين في العلم والورع وهذا تم واذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين
المتعارضتين عندنا وبها منع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الكل والحرية في شيء واحد وقد تقدم
البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فيتعين للاستفتاء وكذا ان — مبين ل
ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين على الاخرى في تعيين العمل عليها
واما اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والآخر ارجح في الورع

قال قوم يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعاً في
اخباره من غيره وان كان الغير اغزر علماً وطريق علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن
المفيدة للعلم او الظن به لا البحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذراً عليه مادام عامياً ولا يجوز للعالم الذي
لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك المفتي حياً او ميتاً من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيساً
اذ العامي انما يسأل عما عنده وما استفاده من اجتهاده لا عما قلد فيه غيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حياً وسمعه منه
مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه كتاباً يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف مع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن
اصابته يرفع ظن اصابة المفضول ويبطل ظن صدقه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين
في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره اجماعاً وجوز بعضهم العدول عنه في مسائل
ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المص والحق انه ان تجدد ظن رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده
في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جارياً مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك
الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر عن
العامة في ذلك ولو كان محظوراً لم يسغ لهم اهماله والسكوت على انكاره لان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول
للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم ولو عين العامي مذهباً معيناً لمجتهد كان تقي وابي حنيفة وقال انا
على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظراً الى ان التزامه بالمذهب
المعين غير ملتزم وانكره آخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا
كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز له الرجوع
الى غيره والاقرب جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاول كما تقدم
الفصل الخامس لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين عليها
او اكثرهم على كونها طرقاً شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف وهي مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من

الشافعية

الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافاً للسيد المرتضى وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المص الاول واحتج
عليه بوجوه آ ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل
بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضي بذلك من غير ارتياب
في اكثر الوقائع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك بنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم ومتاجرهم كما هو الحال في التجار الذين
يحسبون العقار ويجلبون الاقطار والمشاق بقطع المسافة البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد
الهند بطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر الى البحرين طلب للتمر وما ذلك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في ذلك
الموضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المط بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع
الواقع وجوداً كان او عدماً مرجوحاً على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنته الباقي له
واما التغير بزوال الحال فيتوقف على وجود الزمان وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم بذلك
الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسب اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فظ وبهذا
الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المط المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها ولكون ذلك مذكوراً في عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا ب ان اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما
يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقاً كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او
معارضة دليل راجح عليه ولا سبيل الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فبين ج الاجماع واقع على ان الشك
في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحاً لم يكن كذلك
لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة
من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعاً ومن الثاني ان جواز الدخول
في الصلوة ~~من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية~~ في الصورتين جميعاً من غير طهارة او عدمه
فيهما جميعاً والاجماع واقع على بطلانه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضي
ذلك الحكم اولا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتاً بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان التسوية بين

الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول
يقتضي ظن بقوئه على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان
القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل
عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا
ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة وصوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي لتعذره على اقامة الدليل على براءة
الذمة وقال آخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى وابو الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه
الدليل في العقليات دون الشرعيات والمص قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا من
قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يطرأ ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه
وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل
لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي
الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح
وهو الدليل ويؤيده الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تع وحاصل دعوى الاولى نفي
الشريك والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجود الله تع والجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر
ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله ع البينة على المدعي واليمين على من
انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى المودع رد الوديعة وتلفها
ولم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل على المثبت فكذا المنكر واما انتفاء وجوب صلوة سادسة وصوم شوال فعلم من
دين الاسلام ضرورة اولانه لو كان ثابت لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ومنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة
الدليل على نفي الشريك عن الصانع تع ثابت بالاتفاق وقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله
البحث الثاني
في الاستحسان هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته
او احكامه اما الاول فاعلم ان الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور والمعاني

والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد
ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة عبارة عليه وآخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن قياس الى موجب قياس اقوى
ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل
ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله
بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان
في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين كونه دليلا محققا ووهما فاسدا لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق
كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان
القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص
العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا
وملخص النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان
البحث الثالث
قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الاقسام المختلفة وهي ثلثة الاول قول الصحابي في الذي ليس من اهل البيت
الذين ثبت عصمتهم عليهم السلام ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولآخرين حيث قالوا انه حجة
ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطأ والغلط ومن
هذه حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال
لزوجته انت علي حرام او غيرهما وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجود النقيضين
وهو محال وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب
العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند
قيام المعارض له الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجود النقيضين انما يلزم على
تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما معا وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في العامي عند تساوي
المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه

واستدل عليه بان الحكم الشرعي لابد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او
الثالث قياس لقضية مفادا الدلالة على انحصار ادلة الحكم الشرعي في الدلالة المذكورة فان لم يظفر المجتهد بدليل فيها غلب
على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما في الاول والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن
الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم الدليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم
العلم لعدم اولوية احد طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم
المشكوك فيه معدوما موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعبير المص عن الشاهد المذكور بالعكس انما
هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي صم او للعالم
احكم بما شئت فانه يحكم بالصواب فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي صم دون غيره وتوقف
الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه آ انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف
ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك معنى الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من
ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين وملزوم بذلك الحكم ومواخذ على تركه سلمنا لكن
لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا ان يقال المراد بذلك الحكم ومواخذ على تركه
سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر تفويض الحكم اليه في كل امر حتى ان اسقاط التكليف عنه بادل
عليه النص او بدل لكن ذلك مما لم يقل به احد ب المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك ويستحيل
تكليف الانسان بما يستحيل الانفكاك عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف
يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك التكليف عنه
وليس حاصلا حتى يكون قيامه تحصيلا للحاصل ج القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا
وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضي ذلك فعلى تقدير عدمهما يكون تكليفا
بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال
الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل وقع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد

اذا امره

اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال ويتقضون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل
المامور به وان علموا ذهوله عن حسنه وكما جاز ذلك في حق العالم جاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة ٥
البحث الرابع في كيفية الاستدلال لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين
احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا او قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاعم واعلم انه لابد وان يكون بين الدليل والمط مناسبة وتلك المناسبة اما يكون باشتمال احدهما
على الآخر فان اشتمل المط على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد
جزئي فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا راينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ و
الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المط وهو قولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك
لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير اليقين لجواز كون بعض الجزئيات
جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى لا غير هذا اذا لم يكن الاستقراء حاصرا
للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج او فرد وكل زوج بعده الواحد فانه يلزم كل عدد
بعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان دليلا مشتملا على المط فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مولف من
اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان لم يشتمل الدليل والمط معا على امر ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما
فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا
اذا اثبتنا عليه الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف
قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكنه اذا وجد
الآحاد في واحد هكذا قيل وفيه نظر فانا لا نم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه يكفي وجود الوصف مع
الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى آخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاشتراك ليس كذلك بل يكتفي فيه بمجرد اقتران الحكم
بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المط لابد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى موضوعه بالايجاب
او بالسلب لابد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري وما لابد من متوسط بينهما يكون بثبوت محمول المط له او سلبه عنه

بيّنا وثبوت ذلك الموسط لموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك فوجب تركيب مقدمتين يشتركان في ذلك الموسط ويتباينان بطرفين
فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل سمّي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا فالقياس
الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي تلك
الشرطية او نقيضه ليلزم عين الاخر او نقيضه وهما قسمان منفصل ومتصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية وهو ط
اما لعين احد جزئي القضية الاولى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لابد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما ايجاب
او سلب وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال او رفعه او العناد والانفصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة
والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منهما
ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس حيوانا فهو
ليس بانسان وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصلة فشرط انتاجها ان يكون الشرطية المتصل
فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس
الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية يجب ان
يكون رفع جزئيها او وضعها معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فائدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين للاخر في وقت وخلوه عنه
في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع والوضع اعني الاستثناء
كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء
فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثنى عين المقدم انتج عين التالي وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض
المقدم لان المقدم ملزوم التالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين
التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود اللازم الاعم غير ملزوم لوجود الاخص فكذا
ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين
المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس ح اربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين
التالي ونقيضه واما المنفصل فشرط ان يكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون

١٩١

وقت الانفصال ووقت الاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقية لا يكفي لجواز ان لا ينفصل الاستثناء وح لا يدل رفع
احد جزئيها ولا وضعه على رفع الاخر ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة
ثم المنفصلة قد تكون حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي
نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة من استثناء عين كل واحد
من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو
ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها لكنه زوج م
على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها
نتيجتان من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لان الاعم من عين الاخر والعام
لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما وهي ط
ان يكون هذا ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض احد الجزئين
كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس بملون انتج انه ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج انه ملون ولا ينتج استثناء عين
احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني
فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق
الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود ولا لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما كان ح ا
الاقتراني فان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث
فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث كل ح ط
فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بدونها الانتاج الا فيها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب تنتفي ط
الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج المتيقن لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان
وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب وضروبه الناتجة اربعة

ينتج سالبة ط

ينتج موجبة جزئية ط

الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة كلية مثل كل ج ب
ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف
اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو
اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى
وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء
من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل
انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه
الناتجة اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا برده الى الشكل الاول الاول في كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب
ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا
لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضم مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل
الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من
كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق لا
شيء من ج ا الصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض الصغرى
وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من
ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج ا وهو المط وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا
بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا ونضم الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل الاول واما بالافتراض
وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من ج المحكوم عليه بالباء د فيصدق معنا مقدمتان كليتان احدهما كل د ب
والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى

من ل

لوح

اط

قولنا

قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج
ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى وهو قولنا كل ا ب ينتج كل ج ب وهو يناقض الصغرى واما الشكل الثالث
فشرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى وبحسب الكمية كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج
لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الانسان بجماد
لكذب السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل انسان ناطق
كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الاوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما تقول
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة
ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة
الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ب ج وكل ب ا ينتج بعض ج ا وبيانه
اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ب ج ولا شيء من ج ا
ينتج لا شيء من ب ا وهو يضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا
بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ب ج ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا
وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل ب ج وكل ج ا ينتج كل ب ا
وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا الثالث
من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ب ج وكل ب ا ينتج بعض ج ا وبيانه اما بالخلف بان يضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو نقيض
الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو الضرب الثالث من الشكل
الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي من ب ج وهو د فيصدق مقدمتان كل د ب وكل د ج فنضم
الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ب وكل ب ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ج وكل د ا
ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ب ج ولا شيء من ب ا ينتج بعض

ليس ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير
هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان نقول بعض ب ج
ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو بعض ب د فيصدق كل د ج
وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان
نقول كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا الخامس
ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا ويضم الى الصغرى
فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة
هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى
د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية
هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب
وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصدق فحصله ط
نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الكبرى او
بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء من د ا فنضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب
ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما
الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر ضربا
اذ باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه تأمل
سالبة كلية فسقط تسعة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة يسقط
الجزئية الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى
والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الا مع السالبة الكلية الكبرى
ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فبقي الثمانية من ضروبه خمسة الاول من
موجبتين كليتين ينتجه موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول

من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا كلمه صح
فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى
الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من
كليتين والصغرى سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه كالاول الرابع من كليتين والكبرى سالبة ط 201
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء
من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس الصدق
نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس
~~من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية~~
~~صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية~~ ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج
ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف فهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصدق نقيضه وهو كل
ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى ~~ونقيضه~~ يناقض الصغرى
واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك اعتراض ط
ولهذه الاشكال شرائط اخر بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها عرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي
مذكورة على الوجه المفصل في الكتب الكلامية للمص وغيره فليطلب من هناك

الفصل الخامس في الاعتراضات

الاعتراضات وان كثرت فحاصلها يرجع الى قسمين احدهما
وحاصلها منع او معارضة الى آخر الكتاب
المنع من مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل
على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول المذكور في الدليل ولا
يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه
اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد ولذا قيل ما ثبت فيه الاشتباه صح عنه الاستفهام وصح على السائل بيان
كونه مجملا او غريبا فان قبل ظهور الدليل شرط الصحة وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون

في الاجمال والغرابة شرط في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا
فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض فلا تسمع دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا
مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما وبين الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك بسبب
تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان التسوية ووظيفة المستدل على بيان
تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان ما غايره متوقف على فهم المعنى ومتأخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم عليه
وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشهادة ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك
بتعدد محامل اللفظ ان امكن او ببيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان آية مشهورة فيه لغة
آية الظهور او بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكره من القياس
لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص لالفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن
او منع ظهور اللفظ في المقصود والتاويل كما في قول الشافعي في مسألة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فحل كناسي
التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ماول بذبح الكفار
بدليل حل ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الرأس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول
المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النص المعترضة
للنفي وهو تعرض لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكر
باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعي فهو القدح في المناسبة لاستحالة
مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعي لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين
يناسب كل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاباحة الحظر الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس
الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس
من الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث

فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف
الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتقل الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على
حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع
وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انتقل من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال آخرون لا يكون
منقطعا لانه انما انتقل الدليل على حكم الفرع وهو تمام مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل
في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما
لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال
عليه فانه منع على من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين
تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان
علة حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك
الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب حال ذلك الوصف في كل مسألة السادس منع
علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف
يدعي كونه علة للحكم وانما اخره عما قبله من الاسئلة لان علية الوصف صفة للوصف فتحققها يتوقف على تحققه ضرورة
كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع لا يمكن استناده
الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف
الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف
الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد فرع الى الاصل الجامع بينهما وقد اتى المستدل
بذلك وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه والجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيه مما لا يغلب على الظن
كونه علة للحكم فيه وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرها مما سبق من طرق العلة

السابع عدم التأثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى
اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف وهو ان لا يكون الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبهة
كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم على الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي
بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف
للحكم المانع من كونه علة له وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التأثير في الاصل
وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير
مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان وجد في الاصل من العجز عن التسليم مستقل في اثبات الحكم وهو
عدم صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل
الحكم الواحد في علتين غير ممتنع عنده وقبله آخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل
احتمل تعليل الحكم بهما معا ولكل واحد منهما اما معينا او مبهما على وجه لم يتعين احدهما امتنع التعليل بالآخر فيمتنع الاول
يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثاني ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث
يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو محال فكذا ملزومه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع
دون الاصل لجواز كون ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من
وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتأثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل
المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او ببيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس
الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف
المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة
بظاهر الخبر المذكور او تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض
بوجه من وجوه الترجيحات السابقة الثالث عدم التأثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصف لا تأثير له في الحكم المعلل
كما يقال في مسألة المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا في

دار الحرب كاهل الحرب فان ذكر الاتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف
في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التأثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف وان ادرج في الحكم
الرابع عدم التأثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعى عليته للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال
في المرأة زوجت نفسها بغير كفؤ فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير كفؤ لان تزويجها نفسها من غير كفؤ وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان
النكاح الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا تزوجت نفسها من الكفؤ وغير الكفؤ وحاصل هذا يرجع الى
عدم التأثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التأثير في الاصل لان
التزويج من غير كفؤ مؤثر في الاصل المقيس في مناسبة وصف المعلل به الحكم وذلك بان يلزم من ترتب الحكم عليه مفسدة تحصيلا
للمصلحة المطلوبة وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة
بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل ولاثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك ان يقول لو لم
يرجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما لا يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى
ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل التاسع القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة
على التأبيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب
الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود
من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة
المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة اذ الامتناع العادي على مرور الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي
كالامهات وبه يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضا والقصد فانه قد يقال
القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي والا معرفة له لان الخفي في نفسه
لا يكون معرفا وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من
الافعال الثابتة الحادي عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبطة كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك
فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه
فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر

ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان
والشدة والضعف وجوابه اما بيان كون ما علق به مضبوطا بنفسه او بضابطة كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحو الثالث عشر
المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علق به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم
بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزء من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص
في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من
رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض
صح كونه علة اجماعا والغاء التعليل به لكونه صالحا لذلك في ... لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا
جزءا منها لما تقدم وافادة التعليل به مع عدم المعارض صحة التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم
عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منها علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام
بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المناظرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف
الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما
جميعا بحيث يكون كل واحد منهما جزءا من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وحينئذ يمتنع تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وتقديرات الاحتمالات الثلاثة يمتنع التعدية على تقديرين منها وهو كون
العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل
فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان استناد الحكم الى
احد الوصفين المناسبين لا من غير ترجيح يكون تحكما لو اعطي فيهما غير ادريهما وعلى هذا المعترض بيان انتفاء الوصف
الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا فقال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي
اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلاثة وهو حظ المستدل فلا يتم ...
غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيانه وجوده فيه ليتم الالحاق
والا لم يتم وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي

ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يتول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من
الدليل فان كان غير متحقق في الفرع حصل الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين فثبت ان
المستدل لم يذكر في ابتداء العلة بتمامها بل بعضها واثر الآخرين فقد زال الاشكال لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل لا
وصف الذي عارض به المستدل ليشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم
لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او صفة المستدل عن
التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما
يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض
في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتاثيره وان كان مبنيا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر
والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا وبوجه ومانع للحكم او بفوات
شرط ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا وشرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف
فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال ومنصب المعترض هدم لا بناء واما الآخرون
فقالوا انه لما كان استدلالا وبناؤه ملزما لهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض
في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هدم سواه فانه لو لم نقل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلف
فائدة البحث والاصلها وجوابه انه يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز
عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا
يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه التراجيح تعين العمل
والغاء دليل المعترض وهو مقصود. السابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر
على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن سريج وآخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد
المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت ... وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات واجوبتها قد مرت وحيث انتهى كلام المصنف قدس روحه الزكية

بازبینی شده
۱۳۲۱ش

الی هنا فلنقطع الکلام حامدین لله تعالی علی تواتر نعمه وتظافر آلائه وسلم ومصلین علی سید الرسل وخاتم الانبیاء
محمد المصطفی وآله الائمة الاصفیاء صلوة
لا انقطاع لها ولا انتهاء ه

وقد تم زبره بسعی [illegible]
مالکه العبد الی الله [illegible]
محمد مؤمن [illegible]
البزوری [illegible]
غفر الله [illegible]

تاریخ اتمام الکتاب [illegible]
[illegible] السلطانیة [illegible]

قوله د الاعراض هذا الاعرض
من خطيب اليمن على المصنف في عصره
واجاب المصنف بان مراده من البكل
البكل المشهور ان شك شيخ وطلبا في
وهذا صح وكلام الشيخ ليس يصح
لان المصنف قال في الايضاح لما
قطع السيد ان هذا التعريف لم يجد
في كلام القوم الا صريحا ولا اشاره
والاستنباط هذا التعريف من اطلاقاتهم
فيأتي في قوله ولا اشارة فافهم

بايزيد شهيد
١٣٢١ش

الى هنا فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه وتظاهر آلائه ومسلمين ومصلين على سيد الرسل وخاتم الانبياء
محمد المصطفى وآله الاتقياء الاصفياء صلوة
لا انقطاع لها ولا انتهاء ٥
وقد تم زبره ... بيد
مالكه العبد الى ...
محمد بن ... البزوري ...
غفر الله ...

تاريخ اتمام الكتاب ... اليوم ... عشر ...
... الملقب بالبطانية ...

بازبینی شد
۱۳۲۱ ش

الى هنا ننقطع الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر آلائه ومسلّمين ومصلّين على سيد الرسل وخاتم الانبياء

محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة

لا انقطاع لها ولا انتهاء ٥

وقد تم زبره بيمين [illegible]

مالكه العبد [illegible]

محمد مؤمن [illegible]

البزوري [illegible]

غفر الله ذنوبه [illegible]

تاريخ اتمام الكتاب [illegible]

[illegible]